53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 3 16 JANVIER 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

SOMMAIRE

I. Ouvrages généraux. — I. Revues. — 1. *La Vie Spirituelle.* — 2. *Revue d'ascétique et de mystique.* — 3. *Etudes Carmélitaines.*

II. Dictionnaires. — 4. *Dict. de Spiritualité* ; — 5. *Dict. de Théologie catholique.*

III. Manuels. — 6. Catéchisme de Mgr Nègre ; — 7. de Dom Malet. — 8. Traité de Mgr Saudreau ; — 9. de Zimmermann et Haggeney. — 10. Une théologie mystique composée par un laïc : Jaegen. — 11. Mager.

IV. Pour la direction spirituelle. — 12. Berto. — 13. Plus. — 14. Capelle. — 15. Riondel. — 16. Raymond. — 17. de Sinéty. — 18. Dr Bon. — 19. Duffner.

V. Sacerdotalia. — 20. Une retraite d'ordination : Gisquière. — 21. Tardiveau.

VI. Divers. — 22. Charton. — 23. Neyen. — 24. La piété catholique vue du dehors : Guérin.

II. Textes et traductions. — 25. Les mystiques allemands : Chuzeville. — 26. Sermons et doctrine de Tauler. — 27. L'*Imitation* traduite par M. Fabius Henrion. — 28. Louis de Blois. — 29. Les « vrais entretiens » de S. François de Sales. — 30. Les écrits de la Vén. Marie de l'Incarnation, Ursuline. — 31. L'oraison d'après Marguerite d'Arbouze. — 32. Laurent de la Résurrection. — 33. Lettres et — 34. Anthologie de M. Olier. — 35. Méditations de S. Jean Eudes. — 36. Visites au Saint-Sacrement du P. Albert de Paris. — 37. « Le modèle unique » du P. de Foucauld.

III. Ecoles de spiritualité. — 38. Lectures spirituelles dans les écrits des Pères : de Ghellinck.

I. Spiritualité augustinienne. — 39. Boyer. — 40. Mellet. — 41. La méditation selon l'esprit de S. Augustin : Cayré.

II. Spiritualité bénédictine. — 42. S. Benoît et les Bénédictins, étude générale : *Dict. de Spiritualité.* — 43. La règle commentée pour les Oblats : Simon. — 44. Van Houtryve. — 45. Un commentaire du *Magnificat.*

III. Spiritualité franciscaine. — 44 *bis* et 45 *bis.* Commentaires de la règle du Tiers-Ordre : Laval et P. Athanase. — 46. Commentaire pieux du Cantique des Cantiques : P. Désiré. — 47. P. Gaudreau. — 48. P. Lekeux.

IV. Spiritualité dominicaine. — 49. Etude d'ensemble. — 50. Travaux divers sur S. Albert le Grand. — 51-52. Deux ouvrages du P. Gerest. — 53-54. Deux livres posthumes du P. Gardeil. — 55. « Recueillements » du P. Joret.

V. Spiritualité carmélitaine. — 56. Sainte Thérèse a-t-elle une philosophie ? Barrueta et Chevalier. — 57. Les nuits mystiques de S. Jean de la Croix d'après le P. Clovis. — 58. L'histoire des doctrines mystiques du Carmel d'après le P. Crisogono. — 59. Le *Cursus* de Joseph du Saint-Esprit. — 60. Ouvrages sur sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : Thellier de Poncheville ; — 61. Desbuquois ; — 62. Hoornaert ; — 63. Mgr Paulot ; — 64. X., moine bénédictin.

VI. Spiritualité ignacienne. — 65. Le B. Pierre Favre (Lefèvre) : Guitton. — 66. Schilgen. — 67. De Grandmaison. — 68-69. Gossellin.

VII. Spiritualité salésienne. — 70. M. Muller.

IV. Hagiographie. — 71. Vén. Marie de l'Incarnation, Ursuline : Paul Renaudin. — 72. Vén. Madeleine de Saint-Joseph, Carmélite. — 73. Sainte Thérèse Redi. — 74. Bienh. Antoine-Marie Claret. — 75. Vén. Anne-Marie Taïgi. — 76-78. Sainte Bernadette.

V. Quelques biographies récentes. — 79. Sœur Jeanne-Marie des Anges. — 80. Marie-Thérèse Noblet. — 81. Mère Marie Sainte-Cécile de Rome. — 82. Mère Doëns. — 83. Adèle Garnier.

I. — Ouvrages généraux

I. — Revues

Un très grand nombre de Revues consacrent de temps en temps des études, des comptes rendus, des chroniques aux questions de spiritualité. Nous en présenterons seulement trois, rédigées en français, et dont le but exclusif est de promouvoir soit la vie intérieure, soit la connaissance des sciences qui s'y rapportent.

1. — La plus ancienne (1919) est *La Vie Spirituelle* [1], qui paraît chaque mois. Elle a été fondée et elle est dirigée par le R. P. Bernadot. Elle propage en spiritualité les doctrines dominicaines, tout en se montrant accueillante à des travaux qui lui viennent d'autres milieux. Même quand elle cite des textes, parfois inédits, elle a pour but avant tout le bien des âmes : c'est donc une revue d'édification, mais d'une bonne tenue scientifique. Les questions proprement techniques, qu'il s'agisse de théologie ou d'histoire, sont renvoyées à un « Supplément » qui paraît lui aussi chaque mois.

Cette Revue n'hésite pas à aborder les problèmes les plus concrets et les plus actuels : spiritualité relative aux sacrements, y compris le mariage; livres discutés; conversions récentes; esprit dans lequel il faut travailler à l'« action catholique » ou dans lequel se déploie l'activité des mouvements spécialisés ; questions missionnaires, liturgiques, pédagogiques, catéchistiques, etc. C'est donc la revue qu'il convient de propager dans les milieux laïcs aussi bien qu'ecclésiastiques, celle aussi que les hommes d'étude doivent suivre avec attention.

[1] Aux Editions du Cerf, à Juvisy (S.-et-O.). — Abonnement : 20 f. pour la France ; Etranger : 30 ou 40 f. ; avec le « Supplément » : 30, 40 et 50 f.

2. — Presque aussi ancienne (1920) est la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, dont l'un des co-fondateurs est encore aujourd'hui le directeur, le P. Cavallera, S. J. [1]. L'autre co fondateur, le P. de Guibert, professeur de théologie ascétique et mystique à l'Université Grégorienne de Rome, y continue régulièrement une collaboration appréciée. Cette revue paraît tous les trois mois. Elle est remarquable surtout par son caractère d'érudition historique ou scientifique. Ce n'est pas une revue pour la foule, mais pour les spécialistes : à ceux-ci elle a déjà fourni de nombreux documents inédits qu'il lui arrive de publier à la fois dans le texte original et dans des traductions. Ses collaborateurs lui ont donné également des travaux de premier ordre. Les ouvrages modernes sont l'objet soit de recensions critiques souvent assez longues, soit de présentation plus brève dans une Chronique où l'érudition très informée et l'esprit volontiers batailleur du principal rédacteur donnent à l'utile le goût de l'agréable. Sous le titre « Bibliographie » quelques pages sont consacrées à l'énumération, dans un ordre méthodique, des publications, livres ou articles de revues, parues dans le trimestre [2].

3. — Les *Etudes Carmélitaines* n'ont que cinq ans d'existence sous la forme rajeunie que leur a donnée le P. Bruno de Jésus-Marie. Elles paraissent deux fois par an, en avril et en octobre [3]; mais chaque n° constitue un vrai volume in-8 atteignant (octobre 1934) jusqu'à 385 p. de texte serré. Cette revue est l'organe des Pères Carmes de langue française et fait connaître le point de vue de leurs théologiens et de leurs érudits sur les questions de doctrine et d'histoire qui touchent à la mystique ainsi qu'au developpement des missions chez les infideles. Elle fait appel à des spécialistes, même laïcs, pour traiter des rapports entre la vie spirituelle et les sciences humaines qui sont dans son voisinage immédiat : littérature, beaux-arts, philosophie, psychologie, histoire des religions, etc. Elle a insisté, dès ses débuts et maintenant encore, sur la contribution que peuvent et doivent apporter au théoricien de la mystique et au directeur de conscience les études du médecin et surtout du psychiâtre. Elle n'a pas craint de prendre parti dans les controverses de la plus brûlante actualité : la « Madeleine » du Dr Pierre Janet, les événements de Konnersreuth et de Beauraing ont été successivement l'objet d'examens vraiment scientifiques. Ce fut là, surtout pour Beauraing, l'occasion de discussions retentissantes et passionnées. La compétence technique de chacun des savants auxquels est confié un aspect des problèmes étudiés par les *E. C.* assure aux thèses adoptées par eux un avantage indéniable. A notre avis, les *E. C.* sont d'autant plus indispensables aux biologistes catholiques qu'elles se sont imposées déjà à l'attention de nombreux savants étrangers à notre foi, mais attirés par l'étude des phénomènes mystiques.

Signalons encore que chaque volume (dans un appendice qu'on souhaiterait détachable) donne des textes inédits ou très rares intéressant la mystique et tirés d'auteurs anciens appartenant pour la plupart au premier âge de la réforme carmélitaine. Les textes espagnols sont reproduits dans l'original et accompagnés d'une traduction. Des ouvrages jugés trop longs, on nous donne des fragments reliés par des analyses : cette méthode, trop subjective et qui laisse le lecteur dans l'impossibilité de contrôler la valeur des passages omis, tend à disparaître et nous nous en réjouissons. — Une mention spéciale est due au volume d'avril 1935, qui est consacré tout entier à faire connaître « la vie carmélitaine », dans son passé, dans son esprit intérieur, dans son activité apostolique.

En somme, ce n'est pas cette revue qui doit être indiquée aux fidèles qui désirent recevoir périodiquement des sujets tout préparés de lecture spirituelle ou d'oraison. Par contre, sa lecture découvrira aux prêtres une foule d'horizons insoupçonnés ; elle leur apprendra notamment, par des exemples concrets, quelle attitude de prudente réserve ils doivent adopter dans leurs jugements sur des faits d'apparence préternaturelle. Et surtout elle est à conseiller à tous les laïcs instruits, même aux plus savants médecins ou psychologues, car elle constitue pour eux un instrument de travail qui n'a à notre connaissance son équivalent nulle part.

II. — Dictionnaires

4. — Au cours de l'année 1935, deux nouveaux fascicules du *Dictionnaire de spiritualité* ont été publiés [1].

Le fasc. IV achève une étude sur *l'Ascèse, l'Ascétisme* et la théologie *Ascétique* (74 col.). Outre les études historiques sur l'ascèse dans le monde païen et chez les chrétiens, on remarquera les vues de psychologie données en conclusion par le P. Willwoll. A propos des *Aspirations* (8 col.) et de leur nombre, on s'étonne de ne pas voir cité (col. 1024) le cas si curieux du P. Doyle [2]. Parmi les études plus spécialement historiques, outre les articles sur S. *Augustin* et S. *Benoît* étudiés ailleurs dans cette même Chronique (nos 39 et 42), il y a lieu de mentionner celles qui sont consacrées à S. *Basile*, à *Bérulle*, aux *Béghards et Béguins*, et surtout à S. *Bernard*. Cette dernière (45 col.), n'est guère qu'un canevas dont chaque assertion est accompagnée de références, mais un canevas bien ordonné et pénétrant à fond la pensée du saint Docteur ; il est à souhaiter que l'auteur, qui est le Rme Dom Le Bail, abbé de Chimay, nous donne un jour le livre dont il trace ici le plan ; car les chapitres de Vacandard sur la spiritualité de S. Bernard sont insuffisants, et le récent ouvrage de M. Gilson est une exploration brillante

[1] Administration, 9, rue Montplaisir, Toulouse. — Abonnement : France, 26 f. ; Etranger, 30 et 35 f.

[2] Les Jésuites allemands publient en leur langue une revue analogue, mais d'une tenue littéraire et d'une présentation plus compassée, ne contenant pas de documents, mais seulement des études, et semblant viser le grand public plus que les spécialistes, *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. Trimestrielle. Abonnements : Allemagne, 7 RM. ; autres pays, 10 f. suisses. Adresse : Tyrolia-Verlag, Insbruck.

[3] Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. Abonnement : France et Belgique 25 f. français : Etranger 35 fr.

[1] Paris, Beauchesne ; 20 f. le fascicule. Sur les conditions de la souscription, cf. *Ami* 1933, p. 625-26.

[2] Cf. *Ami* 1929, p. 744-45.

plutôt qu'un travail complet. L'article de M. Molien sur *Bérulle,* est une belle synthèse qui sait tenir grand compte du milieu historique. Outre un article merveilleusement documenté sur les *Béghards hétérodoxes,* M. Vernet a dressé une curieuse nomenclature des *Autobiographies spirituelles* écrites par les chrétiens au cours des âges. Sauf quelques articles consacrés à des questions de caractère théorique ou pratique (*Associations* pour la sanctification du clergé, *Attributs divins, Attention, Aveuglement),* ces fascicules IV et V sont remplis par une foule de notices, souvent fort utiles et très précises, par ex. celle sur le théologien mystique carme *Balthazar de Sainte-Catherine de Sienne* (7 col.).

5. — Une bonne étude sur les *Possessions diaboliques* (11 col.) se lit dans le *Dict. de Théologie Catholique ;* on y trouvera aussi des articles sur *Pomère* (7 col.), sur les *Prémontrés* (29 col.), sur la *Prière* (75 col.).

III. — Manuels

6. — Un certain nombre de volumes, récents ou réédités, peuvent servir de manuels soit pour la formation des novices, soit pour l'instruction des simples fidèles. Celui de Mgr Nègre [1] était à l'impression quand éclata la grande guerre ; le tirage en fut arrêté. Il paraît aujourd'hui avec quelques retouches.

On y trouve deux parties d'inégale longueur. La première (60 p.) traite de « la vie spirituelle », c'est-à-dire de la grâce sanctifiante avec son cortège de vertus infuses et de dons, puis de la grâce actuelle, enfin des avantages et de la perfection de cette vie surnaturelle. La 2e partie (30 p.) traite du mérite, de sa nature, de ses espèces, de ses conditions, de son objet, de son accroissement.

En délimitant son sujet (p. 14 15), l'auteur écrit : « On peut considérer la vie spirituelle 1° à l'état de principe, et 2° à l'état d'exercice. La 1re étude a pour objet l'être surnaturel qui est en nous, ses éléments constitutifs, avec leur nature et leurs fonctions. La 2e a pour objet l'exercice et le développement de la vie spirituelle ; elle en explique les étapes, les moyens, les obstacles, la perfection. Dans cet opuscule, nous ne parlons que de la 1re. » Par son contenu, l'ouvrage relève donc surtout de la théologie dogmatique.

Il en relève aussi par sa méthode. La doctrine est présentée comme un tout cohérent, sans qu'on distingue *toujours* ce qui est de foi définie, ce qui est certain, ce qui est controversé ; quelques notes seulement donnent parfois ces indications. Les vues thomistes sont admises au sujet des dons du Saint-Esprit, mais le plus fréquemment l'auteur adopte les opinions suaréziennes.

Trois appendices, sur la notion de vie spirituelle, sur la contemplation infuse, enfin sur les fruits et les béatitudes, montrent ce que serait un nouvel ouvrage qui étudierait, avec cette précision de la forme catéchistique, le déroulement de la vie spirituelle dans les phases successives de sa croissance jusqu'au sommet de l'union mystique. En attendant ce nouvel ouvrage, nos confrères conseilleront celui-ci principalement dans les noviciats, et ils l'utiliseront eux-mêmes volontiers comme plan d'une série d'instructions sur la vie divine en nous, sujet qui n'est pas assez connu des chrétiens de nos jours parce qu'il ne leur est presque jamais présenté par les prédicateurs.

7. — C'est aussi la forme catéchistique qu'a adoptée Dom Malet en son ouvrage [1] que l'*Ami* a déjà signalé (1935, p. 318). Dans sa première partie, il traite des mêmes sujets que le précédent. S'il insiste moins sur le mérite, par contre il étudie *ex professo* la coopération humaine à la grâce (2e partie) et les conditions de la mise en marche de l'activité surnaturelle pour atteindre la perfection de la vie unitive (3e partie). Comme le précédent, ce manuel, écrit pour être mis entre les mains des novices, devra être commenté assez abondamment par le prêtre. Les religieux déjà formés et instruits pourront y revenir seuls pour en méditer les enseignements à la lumière de l'expérience acquise.

8. — Le premier en date des ouvrages de Mgr Saudreau, celui qu'à son apparition (1896) l'*Ami* présentait comme « un chef-d'œuvre, » va atteindre le 20e mille [2]. Très soucieux de parfaire sans cesse son travail, l'auteur apporte à cette 6e édition de nouvelles et importantes améliorations. Indiquons les principales.

Tout d'abord les progrès d'intensité de la grâce actuelle, surtout de la grâce illuminatrice, progrès parallèles à ceux de l'âme et qui devancent toujours la marche de celle-ci, ont été marqués avec un soin plus attentif. Les conseils en vue de la direction ont été complétés. La description de la voie illuminative à ses débuts s'est accrue d'un enseignement plus explicite sur les grâces données alors à l'intelligence et à la volonté. On a montré avec plus d'insistance les défauts qui demeurent dans les âmes pieuses, qui empêchent la ferveur, qui préparent des chutes et qui, sous la forme notamment d'attaches naturelles superflues, retardent ou interdisent l'accès à la contemplation ; car à celle-ci ne parviennent normalement que les âmes ayant mis bon ordre au dérèglement de leurs passions et aux folies de leur imagination. On notera enfin, dans le 2e volume, des explications plus fouillées sur la nature de l'union mystique, sur les conditions pour y parvenir et s'y maintenir et sur le mode d'oraison qui doit y prédominer. Il serait aisé de relever en outre une foule d'autres améliorations de détail au cours de ces deux volumes très denses, chargés de doctrine solide et érudite et nourris des fruits d'une longue expérience.

Nous n'avons plus seulement ici un bon résumé, mais un véritable traité complet de théologie ascétique et mystique. Toutefois il ne présente pas une série de thèses suivies de démonstrations. C'est un exposé sans polémique, sans apparat de

[1] Mgr Paul Nègre : *Catéchisme théologique de la vie spirituelle et du mérite surnaturel ;* in-32 de 112 p., 3 f. 50. Lyon, Vitte. 1935.

[1] Dom Albert Malet, O. C. R., abbé de Sainte-Marie-du-Désert : *La Vie surnaturelle. Ses éléments. Son exercice ;* in-12 de 238 p., 8 f. Paris, Casterman. 1934.

[2] A. Saudreau. *Les degrés de la vie spirituelle.* 6e édit. ; 2 vol. in-12 de 661 p. (une seule pagination pour les deux volumes), 20 f. Paris, Téqui. 1935.

science scolastique, citant seulement, et avec abondance, les exemples et les écrits des saints. Il peut donc être mis entre les mains des fidèles, des religieux et religieuses, des prêtres, et leur servir de très utile lecture spirituelle.

Mais il est avant tout le manuel des directeurs de conscience, et il se présente à eux, ainsi que le dit le sous-titre de l'ouvrage, comme une « méthode pour diriger les âmes suivant leurs progrès dans la vertu. » Si l'on se place à ce point de vue, qui est celui de l'auteur, il faut reconnaître que, de tous les ouvrages modernes auxquels puissent recourir les directeurs qui ont besoin d'une initiation pratique solidement fondée en doctrine, celui-ci est le plus clair, le plus sûr, le mieux composé, le meilleur. Ce sont là des choses qu'il faut redire ; car plusieurs, parmi nos jeunes confrères, seraient portés à délaisser un ouvrage éprouvé comme celui-ci et à lui préférer des travaux beaucoup plus faibles, mais plus récents et mis en vedette par de tapageuses réclames. D'autre part, les polémiques que rappelle le nom de Mgr Saudreau pourraient donner le change sur la valeur permanente de toute la substance d'un livre qui est un véritable ouvrage de fond. Du reste, la position prise par l'auteur dans les questions controversées, si elle a pu causer quelque surprise il y a quarante ans, a vu se rallier peu à peu autour d'elle des défenseurs de plus en plus nombreux et compétents. De toute évidence les vues de Mgr Saudreau, prises dans leur ensemble, ne peuvent plus actuellement être regardées comme une opinion particulière, mais constituent une synthèse doctrinale solide qui a reconquis dans l'Eglise la place importante qui était la sienne dans le passé.

Suivre une âme depuis la naissance en elle de la vie surnaturelle jusqu'à l'épanouissement complet de la sainteté, tel est le dessein de l'auteur. Il détermine le plan adopté. Rappelons brièvement celui-ci.

Après trois chapitres préliminaires sur le pécheur endurci, sur les âmes dissipées et sensuelles et sur les conditions générales des progrès dans la vertu, Mgr S. divise les âmes en sept catégories d'après la place qu'elles occupent sur l'échelle montante de la sainteté et en se référant aux sept « demeures » dont parle sainte Thérèse.

Au 1er degré se trouvent « les âmes croyantes » ; leur état est décrit, et des conseils sont donnés pour leur direction.

Au 2e degré on rencontre « les bonnes âmes. » En parlant de la manière dont il convient de les stimuler, l'auteur est amené à faire un petit traité sur la direction spirituelle en général, et un autre sur l'oraison, spécialement sur la méditation discursive.

Ces deux catégories d'âmes sont dans la « vie purgative. » Les deux catégories suivantes se trouvent dans la période appelée « vie illuminative. »

Les « âmes pieuses » sont sur le 3e degré Elles connaissent les consolations sensibles, mais aussi l'aridité spirituelle, et cette épreuve amène bien des déchéances. L'art de la direction devient plus délicat : il faut leur conseiller le recueillement et le renoncement habituels et les entraîner à la pratique des vertus, surtout des vertus théologales et de l'humilité. Il devient nécessaire de savoir reconnaître en elles l'action divine et l'action diabolique, et Mgr S. insère à ce propos un petit traité du « discernement des esprits et de la vocation. » Il faut enfin leur apprendre à rendre leur oraison de plus en plus affective.

Elles parviendront ainsi au 4e degré, celui des « âmes ferventes. » Beaucoup s'y arrêtent, malheureusement, car c'est là qu'elles rencontrent pour la première fois l'action divine purificatrice, la « nuit des sens. »

Celles qui arrivent au 5e degré sont « les âmes parfaites. » Elles entrent dans la « vie unitive. » Plus de la moitié du tome II est consacrée à ce degré. C'est là en effet que l'auteur donne sa doctrine sur la contemplation infuse, sa nature, ses espèces, sa fréquence, les dispositions à y apporter, les signes de sa venue, l'intensité de charité qu'elle provoque. Viennent enfin des conseils sur la direction à donner à ces âmes, surtout pour les guider dans leur oraison qui est devenue habituellement contemplative.

Le 6e degré, celui des « âmes héroïques, » correspond au temps des fiançailles spirituelles et des purifications passives (ou nuit) de l'esprit.

Au 7e degré s'établissent « les grands saints » à qui Dieu accorde la grâce suprême de l'union transformante ou mariage mystique.

Comme on le voit, cette division tient compte des données traditionnelles sur la distinction des phases de la vie spirituelle. Les sept « demeures » du « Château » de sainte Thérèse sont réparties entre les trois « voies » ; et de plus la division de l'ouvrage en deux volumes fait qu'ils correspondent à peu près le premier à la théologie ascétique et le second à la théologie mystique.

9. — L'imposant volume en allemand que le P. Zimmermann, S. J., a consacré à l'étude de la théologie ascétique [1] vient d'être résumé par le P. Haggeney, S. J., en un volume de la même collection, mais de format plus petit et de masse beaucoup moins compacte [2]. Nous dirions en français que Zimmermann a composé le livre du maître, et Haggeney le livre de l'élève. Celui-ci, en effet, n'est qu'un raccourci, intelligent et bien présenté, du premier ; le plan est absolument le même, ainsi que la doctrine. Avant de mourir, le P. Z. aurait désiré, nous dit-on, faire lui-même cet abrégé ; ses forces le trahirent et il dut confier la tâche à un disciple. Les catholiques et le clergé allemand ont là un ouvrage de haute valeur, conçu et ordonné de façon plus personnelle et plus technique que nos deux précieux manuels français de Tanquerey, mais donnant encore beaucoup moins de renseignements que ceux-ci sur la vie mystique proprement dite.

10. — De Trèves nous parvient un volume peu banal : c'est un traité théorique et pratique de théologie mystique qui a pour auteur un laïc [3],

[1] Cf. *Ami*, 27 nov. 1930, p. 754-55.

[2] ZIMMERMANN-HAGGENEY, S. J. : *Grundriss der Aszetik*, in-8 de XIV-332 p , 5 M , relié 6 M. 40. Fribourg-en-Brisgau, Herder. 1933. — Le volume de Zimmermann avait 676 pages.

[3] *Das mystische Gnadenleben*, von Hieronymus JAEGEN. — Un vol in-12 de XXXVIII-220 p. ; cartonné, 1 M. 20. — 3te, neubearbeitete Auflage. — Trier, Jaegengesellschaft, Bergstrasse, 61. 1934.

ingénieur, homme d'affaires, directeur de banque, député au Landtag prussien.

Né à Trèves en 1841, Jérôme Jaegen était fils d'un instituteur catholique. Il fit successivement ses études à Trèves, puis à Berlin Son existence s'écoula à Trèves, sauf pendant les deux guerres de 1866 et de 1870 : il fit la première comme combattant dans l'armée de Bohême, et pendant la seconde il demeura à Coblence. Son attitude courageuse pendant le Kulturkampf lui coûta ses galons de lieutenant. A son activité dans toutes les œuvres catholiques : cultuelles, sociales, financiè es, il dut la notoriété relative qui amena son élection au Landtag ; il y siégea de 1899 à 1908. Il mourut à Trèves le 26 janvier 1919. Une « Société-Jaegen » instituée par ses amis perpétue son influence bienfaisante, particulièrement par la publication de ses ouvrages, l'un de théologie ascétique [1], l'autre de théologie mystique, tous deux destinés aux gens du monde et au clergé.

Car cet homme, très attaché à ses devoirs d'état, vivait non seulement d'une vie chrétienne modèle, mais franchissait successivement tous les degrés de la vie mystique jusqu'aux plus élevés. L'insistance de ses amis intimes a obtenu qu'un an avant sa mort il marquât, dans quelques notes, les événements principaux de son existence : ces sept pages ont été publiées dans l'introduction de l'ouvrage que nous analysons. Il y a lieu d'y ajouter les indications contenues dans l'ouvrage même ; car, sous forme d'exemples destinés à illustrer sa doctrine, l'auteur y avait raconté quelques-unes de ses expériences mystiques en les couvrant du voile d'un anonymat que sa mort a permis de lever.

Ces brèves données biographiques nous autorisent à penser que nous avons affaire ici à un mystique authentique, à une âme vraiment sainte. Outre les témoignages particulièrement compétents de ceux qui l'ont connu et des plus hauts prélats de l'Eglise d'Allemagne, nous en avons pour garant l'exactitude, le naturel, la simplicité avec lesquels l'auteur parle des secrets divins de la vie spirituelle parvenue à ses plus hauts sommets.

Les deux premières éditions de ce volume avaient paru du vivant de Jaegen Cette édition nouvelle nous est présentée par Mgr Hamm, professeur de théologie morale au Grand Séminaire de Trèves et président de la « Société-Jaegen. » L'éditeur a tenu compte des corrections marginales et des notes manuscrites par lesquelles l'auteur avait eu l'intention de préparer une édition nouvelle et meilleure. Il y a ajouté des notes personnelles, tantôt placées au bas des pages, tantôt insérées dans le texte, mais toujours imprimées en caractères spéciaux qui permettent de les distinguer au premier coup d'œil. Ces notes ont pour but soit de rappeler brièvement la doctrine de Jaegen développée dans son premier ouvrage, soit de mieux faire comprendre ses pensées en les situant avec précision dans le champ des controverses théologiques ; car sur ce terrain la compétence de Jaegen n'était pas celle d'un spécialiste, et certaines des questions auxquelles il touche, toujours délicates, sont devenues brûlantes dans les années qui ont suivi sa mort.

Ce n'est en effet ni la profondeur des analyses théologiques, ni l'abondance de l'information qui font le mérite de cette nouvelle théologie mystique. L'influence la plus forte qu'ait subie J. nous semble être celle de Scaramelli en mystique, et celle du congruisme suarézien en théologie. Parlant des dons d'intelligence et de sagesse, il leur attribue la prédominance dans le plus infime des degrés de la vie mystique (p. 144, 146, 147) : nous voilà bien loin de la doctrine thomiste ! Sur ces difficiles questions et quelques autres, on sent qu'on a affaire à un « homme du dehors », trop vite enclin à juger inutiles des controverses dont il ne saisit pas toute la portée et à proposer des solutions un peu simplistes qui se réclament du bon sens en des matières où celui ci ne suffit pas.

Mais l'intention de l'auteur n'était pas d'enseigner les doctes ; il a voulu donner aux âmes mystiques et même à leurs directeurs de conscience des avis, des renseignements, une orientation *pratiques* pour les aider non pas à savoir tout ce qui pourrait être étudié, mais à *avancer sûrement* vers le terme bien défini de toute vie chrétienne, spirituelle et mystique : l'union à Dieu par la ressemblance aussi parfaite que possible à Celui qui nous a créés à son image. Tel est le but de l'ouvrage.

Quant à sa valeur, elle tient à deux causes, nous semble-t-il. D'abord J. possède à un très haut degré le don de mettre de la clarté et de la simplicité dans ses pensées, dans leur ordonnance et même dans leur expression : rien ici de la lourdeur ni de l'empâtement trop fréquents dans les ouvrages d'origine germanique ; et l'on apprécie d'autant plus cette clarté que les matières traitées sont plus difficiles. Si l'auteur a réussi à en parler de la sorte, c'est qu'il avait expérimenté longuement ce dont il nous entretient ; et nous touchons ici à la seconde raison qui explique la valeur de son ouvrage : c'est un livre vécu ; il est à base d'expérience mystique personnelle ; mais au lieu d'être coulée dans un moule de symbolisme poétique (comme c'est le cas de S. Jean de la Croix), cette expérience nous est offerte ici dans le cadre adopté par la théologie mystique catholique. De là la plénitude de sens d'une foule de passages, simples phrases brillantes comme un éclair, ou analyses plus longues qui semblent baignées de lumière. Avec cela, aucune recherche ; s'il ne craint pas quelques unes de ces redites que Pascal absolvait d'avance, jamais l'auteur ne s'attarde ou n'insiste : il dit ce qu'il faut, et il passe, modèle en cela des vrais directeurs de conscience ; mais ses paroles ont une résonnance qui se prolonge dans l'âme, qui la font réfléchir et qui peuvent la conduire aux résolutions décisives.

Le point le plus original de la doctrine de Jaegen nous paraît être sa classification des étapes de la vie mystique. Nous allons la présenter brièvement. Car cette question intéresse au premier chef la direction pratique des âmes. Elle mérite aussi de retenir l'attention des théologiens : ils ont besoin de se souvenir que l'action du Saint-Esprit varie avec chaque âme, et que l'infinie richesse des voies mystiques ne doit pas, de force, être ramenée aux classifications adoptées par sainte Thérèse pour exprimer ses propres expériences personnelles. Voici donc en quelques

[1] *Der Kampf um das hœchste Gut*, von H. JAEGEN ; in-12 de XXVIII-270 p. ; cartonné, 2 M. 25.

mots ce que Mgr Hamm appelle « le système » de Jaegen.

Quiconque aspire aux sommets de la perfection chrétienne (que J. décrit comme la ressemblance avec Dieu et l'union à lui afin qu'il règne en nous et manifeste par nous sa gloire) doit s'engager d'abord dans le sentier de l'ascèse, c'est-à-dire de la réforme de soi et de l'acquisition des vertus obtenues par des efforts personnels provoqués et stimulés par la grâce. L'âme qui suit ce sentier n'en connaît pas d'autre ; il en existe cependant, mais elle ne s'en doute pas, et poursuit sa marche ascendante qui peut finalement la conduire à une vraie et très haute perfection.

De ces autres sentiers, l'Esprit-Saint a le secret ; il y appelle qui il veut quand il veut ; il engage ainsi certaines âmes sur la voie mystique, qui permet de monter plus vite et conduit normalement beaucoup plus haut, dans la ressemblance avec Dieu et l'union à lui, que le point où peut atteindre la voie ascétique.

Une heureuse expérience de la présence ou de la proximité de Dieu, telle est l'essence de l'état mystique. Cette présence de Dieu, la raison peut se convaincre de sa réalité et se la représenter dans une idée, la foi peut y adhérer avec une certitude faite d'absolue confiance ; mais seule l'âme mystique en a l'*expérience* personnelle, expérience d'un ordre à part, qu'on ne peut ni parfaitement décrire à d'autres, ni provoquer en soi-même ou en eux, mais dont la réalité et le contenu divin ont pour le mystique la valeur d'une évidence immédiate d'ordre expérimental. L'analyse des progrès dans cette expérience de Dieu présent à l'âme permet de déterminer les étapes ou degrés de la vie mystique.

Jaegen en compte six. Tout d'abord Dieu, sans aucune vision imaginative, donne à l'esprit le sentiment de sa présence vivante et agissante : il se fait sentir *comme esprit pur,* c'est-à-dire abstraction faite soit de la Trinité des Personnes, soit de l'humanité qui est unie à l'une d'elles. L'âme est ainsi rappelée des futilités de sa vie extérieure vers une vie intérieure paisible et toute occupée de Dieu, qu'elle apprend à connaître et à goûter grâce aux dons d'intelligence et de sagesse. C'est le premier degré, que J. appelle « recueillement mystique et repos en Dieu ». C'est une préparation négative d'abord, puisqu'elle déprend l'âme des choses extérieures, positive ensuite, puisqu'elle apaise l'âme et lui fait goûter Dieu tout proche.

Bientôt une nouvelle grâce mystique fait — non pas *savoir* à l'âme, car elle le sait par la foi, — mais *expérimenter* à l'âme que cette « proximité » consiste à avoir Dieu présent non seulement auprès d'elle, mais en elle, chez elle : c'est « la découverte de Dieu présent à l'intime de l'âme », le second degré. Des progrès dans la destruction des défauts et dans l'humilité, grâce à des purifications passivement subies, sont une condition nécessaire pour que s'ouvrent dans l'âme des « sens intérieurs » jusqu'alors assoupis, qui permettent d'entrer en relations expérimentales avec le Dieu intime. Alors commencent normalement les extases, qui ne sont pas du tout, comme le monde se l'imagine bien faussement, le point culminant de la vie mystique.

Les trois degrés suivants montrent le développement de nos relations intimes avec Dieu présent en nous. Cette progression rappelle l'intimité croissante de deux personnes qui seraient d'abord des amis (3e degré), puis des fiancés (4e degré), enfin des époux (5e degré). Ce sont là des rapports *personnels* quand il s'agit d'êtres humains. Il en va de même à l'égard de Dieu, qui, à partir du 3e degré, ne se livre plus seulement dans son essence, en tant que pur esprit, mais dans la distinction de ses trois Personnes. Ici encore, comprenons bien de quoi il s'agit. Dans les degrés inférieurs l'âme, jouissant de la présence intime de Dieu par la grâce mystique, pouvait bien, *guidée par la foi,* s'adresser soit au Père, soit au Fils, soit au Saint-Esprit ; mais maintenant s'établissent des relations *mystiques* entre l'âme qui les *expérimente* en les recevant passivement et une ou plusieurs Personnes divines attirant l'âme à soi.

C'est par la seconde Personne que commencent ces relations avec la Sainte Trinité. Le Verbe Incarné suscite dans l'âme un vif désir d'union avec lui : elle lui doit tant, à lui qui par l'Incarnation est devenu son frère, par l'Eucharistie sa nourriture, et qui lui a pardonné tant d'offenses ! Cependant elle ne jouit de sa présence personnelle qu'au moment de la sainte communion, d'une manière voilée, en des instants fugitifs. Elle aspire à des relations continues. Le Verbe n'excite en elle ce désir que pour le satisfaire. Il fait sentir ou expérimenter à l'âme sa présence ; c'est une présence bien réelle, aussi vraie qu'une présence corporelle, bien que ce soit une présence purement spirituelle (p. 165-166). L'âme, à ce degré, n'est pas encore assez purifiée pour recevoir des « visions intellectuelles » ; s'accommodant à sa faiblesse, le Verbe Incarné ne dédaigne pas l'emploi de « visions imaginatives », qui recouvrent et contiennent des réalités bien supérieures ; il semble, d'après les exemples donnés par l'auteur, que ce soit par vision ou parole imaginatives que s'inaugure habituellement cet état d'*amitié* avec le Verbe, qui constitue le 3e degré.

De nouvelles souffrances mystiques doivent opérer une purification beaucoup plus parfaite dans l'âme dont l'amitié avec le Verbe doit prendre le caractère plus intime et plus ardent qui caractérise les relations entre fiancés (4e degré). Ici encore, c'est à Dieu qu'appartient l'initiative. Ses « visites » (c'est le terme employé par Jaegen : qu'on se souvienne des « entrevues » dont parlent sainte Thérèse et S. Jean de la Croix en traitant du même sujet), d'abord rares et provoquant des états extatiques, deviennent de plus en plus fréquentes, puis journalières. Quand, d'une part, elles sont devenues une présence continuelle, et que d'autre part l'âme, qui s'est habituée et fortifiée, ne connaît plus que très rarement la faiblesse des extases, alors commence, sans qu'aucun acte inaugural soit requis pour marquer la transition, le 5e degré, celui du mariage spirituel. Le « Fiancé » ne fait plus de visites passagères, il demeure sans cesse mystiquement présent ; l'âme n'a plus à le chercher : elle le possède en elle et jouit de son intimité, même dans une vie surchargée d'occupations extérieures parfaitement remplies.

Les souffrances mystiques persistent dans ces hautes régions. C'est que des progrès sont encore possibles, non pas certes pour faire sortir l'âme de l'état sublime du mariage spirituel, mais pour en développer toutes les virtualités.

Vivant avec le Verbe Incarné dans une union aussi intime que pure désignée sous le nom de mariage spirituel, l'âme, *en cette qualité,* entre dans des rapports mystiques nouveaux avec le Père. Déjà bien souvent elle lui avait été « présentée » par le Fils, comme le dit finement Jaegen. Mais un moment vient où le Fils, qui habite dans le sein du Père, invite l'âme-épouse à y fixer avec lui sa demeure. Elle entre ainsi dans des relations mystiques (c'est-à-dire expérimentales) toutes spéciales avec la Personne du Père, puis, et par le fait même, avec la Personne du Saint-Esprit. Ainsi est atteint le 6e degré, le plus élevé; alors se trouve réalisée la parfaite ressemblance et la parfaite union avec Dieu, but suprême de la vie surnaturelle. Au-dessus, il n'y a plus que la béatitude du ciel.

Le lecteur aura remarqué combien cette description des étapes de la vie mystique diffère des classifications courantes. Si J. parle de l'amour d'amitié, par exemple, il le fait dans un tout autre sens que S. Thomas. Celui-ci place l'amitié au point culminant de l'amour; il suit en cela les Anciens, pour qui l'amour de la femme était une faiblesse. En réhabilitant celle-ci, le christianisme rendait en même temps à l'amour conjugal sa noblesse; car le Créateur a mis l'union de l'homme et de la femme à la base de toute société humaine, et le Christ en a fait le symbole de son union si pure et si féconde avec l'Eglise. Nous sommes sur ce point les disciples du Christ, et non ceux des philosophes païens : J. parle la même langue que nous quand il nous présente l'amitié comme une étape inférieure et préparatoire par comparaison avec l'intimité qui règne entre fiancés et entre époux.

L'originalité de J. apparaîtrait plus nettement encore si l'on comparait sa classification et ses descriptions avec celles de S. Jean de la Croix et surtout avec celles que l'autorité de sainte Thérèse a rendues classiques : en ce qui regarde sainte Thérèse, le travail a été fait par Mgr Hamm. Notons seulement ici (comme nous l'avons noté jadis à propos de la Vén. Marie de l'Incarnation, Ursuline : *Ami* 1930, p. 778) la hardiesse de vues qui conduit J. à discerner, dans le mariage spirituel même, des progrès encore possibles et assez importants pour constituer un degré supérieur de ressemblance avec Dieu et d'union à lui : sainte Thérèse elle-même n'avait pas poussé l'analyse jusqu'à ce point.

Tout cela n'aurait qu'une importance relativement minime s'il ne s'agissait que d'analyses théoriques. Mais, répétons-le, J. ne nous décrit rien qu'il n'ait longuement expérimenté lui-même : c'est son propre itinéraire mystique qu'il a dessiné, et les pages qu'il nous livre sont moins encore une étude qu'une autobiographie. Les théologiens et les âmes intérieures n'auront pas souvent l'occasion de mettre la main sur un document récent d'une valeur comparable à ce témoignage de J. sur la conduite de Dieu à l'égard des âmes qu'il appelle aux noces mystiques de son Fils.

11. — On ne saurait trop regretter que la nomination de Dom Mager à la Faculté de théologie de Salzbourg l'ait empêché de mettre la dernière main au traité de théologie mystique qu'il préparait depuis vingt ans. Les matériaux qu'il avait amassés et dont quelques-uns seulement avaient été publiés en articles de revue viennent d'être réunis par lui en un volume imposant [1].

Dans la première partie qui est surtout doctrinale, vingt chapitres traitent des questions par lesquelles la mystique se rattache à la révélation, à la théologie, à la philosophie, à la psychologie et même à la médecine. Les dix-neuf chapitres de la 2e partie sont surtout historiques. Ce sont des monographies sur la mystique de différents Pères ou théologiens, de quelques Ordres religieux et de quelques auteurs modernes. Mais cette division n'est pas adéquate : il y a de l'histoire dans la première partie, et de la théorie dans la seconde. De plus, les mêmes questions sont traitées à différentes reprises. On remarque parfois quelque évolution ou quelque approfondissement de la pensée, et pour en mieux juger il eût été utile que l'auteur nous donnât la date de chacun des travaux qu'il a fait entrer dans son livre.

Il a suivi de près les controverses récentes, surtout telles qu'elles se sont déroulées en France. Il adopte une position moyenne. A plusieurs reprises, il pose en fait, comme un point de départ indubitable, que les saints quand ils parlent de leur entrée dans la vie mystique, ont l'impression d'une chose tout à fait nouvelle, inconnue jusque-là (p. 92, 332, etc.). Il n'admet donc qu'une entrée brusque dans la vie mystique, et pour lui il ne saurait y avoir d'âmes qui aient pénétré peu à peu dans le sanctuaire et qui soient devenues et restées pendant un certain temps mystiques sans le savoir. Partant de là, il concède à Saudreau, à Garrigou-Lagrange, etc., que l'âme ornée de la grâce et des dons, est bien le sujet des faveurs mystiques et que la théorie thomiste des dons, spécialement du don de sagesse, rend bien compte de la passivité constatée par le mystique. Mais tout cela d'après lui n'est encore que de la théorie théologique : S. Thomas s'en est tenu là, et nulle part on ne trouvera chez lui de traités ou même de passages étudiant la mystique proprement dite (p. 332), car il *ne décrit pas d'expériences.* Les vrais mystiques sont les auteurs espagnols, sainte Thérèse surtout, et les écrivains qui les imitent. On comprend que dès lors Dom M. trouve qu'il y a bien peu de mystique dans les ouvrages du P. Garrigou-Lagrange, tout en reconnaissant qu'il y a beaucoup de bonne théologie. On comprend aussi qu'il reproche à Mgr Saudreau et au P. Lamballe de ne pas assez respecter, dans leur théorie de la continuité entre vie ascétique et mystique, le caractère abrupt, surprenant, des premières expériences mystiques. Le P. Poulain, à son avis, a su mieux marquer cette frontière; mais ayant bien réussi à dégager le fait mystique, il n'a pas su en donner une bonne théorie théologique. L'idéal, pour Dom M., serait de faire la synthèse entre les descriptions mystiques laissées par sainte Thérèse (p. 63-71) et les théories théologiques telles que les a présentées celui des thomistes qui a le plus profondément scruté la na-

[1] *Mystik als Lehre und Leben,* von Dr Aloys Mager, O. S. B.; in-8 de 491 p.; Tyrolia-Verlag, Insbruck, 1934.

ture des dons du Saint-Esprit, Jean de Saint-Thomas (p. 83 94). Dom M. a tenté ces analyses et ce rapprochement, et il trouve (p 91) ces deux auteurs d'accord sur deux points fondamentaux : 1° la vie mystique prend son essor grâce à une motion venue d'un autre que du sujet, et en cela elle diffère de la vie simplement vertueuse; 2° le siège de la vie mystique est l'*esprit,* celui de la vie vertueuse l'*âme,* cette distinction étant entendue dans le sens que lui donne S. Paul.

C'est ainsi que Dom M. sème dans le cours de son livre une foule de vues parfois un peu trop simplifiées, toujours hardies, donnant lieu à quelques-unes de ces synthèses théoriques ou historiques dont l'audace plaît au génie germanique. Les rapprochements, sans être forcés, ne sont pas toujours assez mûris ; et les conclusions que l'auteur en tire ne nous paraissent pas toujours décisives, malgré leur forme un peu coupante. Mais tout cela est d'un esprit qui n'a rien de banal, et il fait bon se mettre à son école, ne serait-ce que pour y trouver des thèmes nombreux qui donnent à réfléchir.

IV. — Pour la direction spirituelle

12. — M. l'abbé Berto fut directeur dans un Grand Séminaire avant d'être aumônier. C'est aux séminaristes qu'il dédie son opuscule [1]. Prenant d'une part « les principes du thomisme, d'autre part l'idée commune de la direction spirituelle telle qu'elle ressort de la pratique de l'Eglise, » il a voulu « relier cette idée et ces principes » ; car « toute pratique doit pouvoir se résoudre en principes et toute pratique ecclésiastique en principes thomistes » (p. 7-8). Et cette conviction lui permet d'écrire (p. 50) : « Je m'avoue incapable de fonder rationnellement la légitimité de la direction sans présumer tout le réalisme de S. Thomas. »

Qu'on ne s'effraie pas de ces déclarations péremptoires. En réalité, cet opuscule est d'or. L'auteur s'adresse à un séminariste, et lui dit des choses qui parfois demandent réflexion, mais qui sont justes et pratiques et qui situent la direction à sa vraie place sinon dans la morale abstraite, du moins dans son application concrète au problème si délicat de la formation cléricale à ses débuts. Pour notre compte, nous ne connaissons rien d'aussi fortement pensé sur ce sujet, et nous croyons que cet opuscule sera très utile non seulement aux dirigés, mais aussi à bien des directeurs.

Trois probations sont données en appendice, sur la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, en vue d'une retraite préparatoire à la tonsure. La 3e, qui est la plus longue, est aussi la plus approfondie. Quelques pages occasionnées par des controverses récentes posent les principes essentiels, un peu trop scolastiquement exprimés, qui montrent le lien unissant les notions de sacerdoce et de perfection spirituelle.

13. — Si l'opuscule de M. Berto peut être considéré comme une introduction théorique à l'art de la direction, le livre du P. Plus [2] pourra servir d'introduction historique. Il est allé recueillir un ensemble de textes extraits des œuvres d'auteurs qui font autorité en matière de spiritualité, afin de montrer la vraie pensée de l'Eglise touchant la direction spirituelle. Il ne prétend pas avoir mené une enquête complète et exhaustive ; son but était de présenter un groupe de documents représentatifs. Enfin il ne s'agit pas, dans ces pages, de règles concernant les conseils à donner à telle ou telle catégorie de personnes en vue de leur perfectionnement surnaturel (religieux, hommes ou femmes du monde, enfants, etc.), mais de la direction en général, de sa nature, de sa légitimité, de sa nécessité relative, de ses limites, des qualités qu'elle exige, des moyens qu'elle emploie. On trouvera donc dans cet ouvrage des idées d'ensemble, non la solution des cas particuliers.

L'auteur met l'accent sur les points que la pédagogie surnaturelle ignacienne regarde comme les plus essentiels ; mais ses citations très nombreuses sont empruntées à toutes les écoles de spiritualité. Nous trouvons particulièrement utiles et opportuns les chapitres consacrés aux *limites* de la direction, à la manière de diriger les femmes, à la direction par correspondance et au vœu d'obéissance au directeur.

Nous recommandons vivement ce livre à nos confrères qui veulent se faire une idée juste de la direction et acquérir une « âme de directeur ». Les simples chrétiens le liront aussi avec profit, pour mieux savoir ce qu'ils peuvent et doivent attendre ou ne pas attendre du prêtre qui a leur confiance, et pour mieux comprendre certaines de ses attitudes à leur égard.

14. — « Donner plus qu'on ne doit, avec pleine conscience de ce que l'on fait, avec une entière liberté, parce qu'on veut s'oublier soi-même pour une grande cause », tel est, d'après le P. Capelle, le trait distinctif qui définit « les âmes généreuses » [1]. Dans le livre qui porte ce titre, il veut répondre à la question : pourquoi la souffrance et l'effort? Et il montre les ruines accumulées par le péché, la réparation accomplie en Jésus, la coopération individuelle et sociale qu'elle exige de nous pour être appliquée avec efficacité, les récompenses qui attendent ici bas et au ciel les âmes héroïques ; il explique comment les âmes chrétiennes qui ne peuvent atteindre à la hauteur de ces sacrifices ni ambitionner des récompenses aussi magnifiques, peuvent néanmoins coopérer beaucoup au salut des autres âmes.

C'est la 2e et la 3e partie du livre (souffrances et récompenses des âmes victimes) qui forment le cœur de l'ouvrage et en remplissent la majeure partie (450 p.). L'auteur y donne une très large place aux révélations privées. On aimerait que tous ces textes fussent toujours mentionnés avec des références tout à fait précises et toujours empruntés aux meilleures éditions. Il est juste de reconnaître qu'ils brochent sur une trame solidement établie au point de vue théologique et scripturaire, et que l'ouvrage leur doit son principal attrait. Cette compilation commencée avant la

[1] *Lettre sur les principes de la direction spirituelle,* par l'abbé V.-A. Berto ; 90 p., in-24 Vannes, Lafolye et de Lamarzelle. 1934.

[2] Raoul Plus, S. J. : *La direction d'après les Maîtres spirituels ;* in-12 de 160 p , 6 f. Paris, Spes. 1933.

[1] Louis Capelle, S. J. : *Pourquoi l'effort ? Pourquoi la souffrance? Les âmes généreuses. Leur rôle. Leurs récompenses.* 4e édit. ; in 12 de 633 p , 30 f. Paris, Beauchesne. 1933.

guerre (p. XXI), qui a reçu des compléments jusqu'en 1930, aurait dû être revue avec plus de soin [1]. Mais quelques taches ne l'empêchent pas d'être un livre dont on peut recommander la lecture aux « âmes généreuses », et, malgré quelques longueurs, leurs directeurs pourront aussi en tirer bien du profit.

15. — Aux « âmes inquiètes » on indiquera de préférence l'ouvrage que le P. Riondel leur dédie [2]. C'est un livre composé de chapitres très courts, se subdivisant en paragraphes pour peu que leur contenu dépasse trois ou quatre pages ; on peut le lire à petites doses ; le ton même est pacifiant. Il y est question de la paix *intérieure,* de son excellence, de sa nature, des moyens de l'acquérir, de ses ennemis et de la manière de les écarter. Il y a beaucoup de fines observations psychologiques dans ces pages : leur esprit surnaturel, leur philosophie souriante, les traits historiques fréquemment cités en rendent la lecture aussi agréable que bienfaisante.

16. — L'analogie du sujet traité nous invite à rapprocher du précédent un ouvrage dont l'auteur appartient à une autre école. *Le guide des nerveux et des scrupuleux* du R. P. Raymond, O. P. [3], est arrivé à son 47e mille. L'édition actuelle n'apporte pas de changements à celle de 1910, qui avait modifié assez profondément l'ordre des chapitres de la 1re édition.

Dans une première partie est étudié *le mal :* névrose, hystérie, psychasthénie, scrupules, tentations (spécialement contre la pureté). Dans la seconde sont présentés *les remèdes :* traitement psychique, physique, surnaturel de la névrose ; la bonté à montrer aux malades et le courage auquel il faut les exciter, la prière et la confession qui leur conviennent, la direction spirituelle dont ils peuvent profiter.

D'abord malade, puis aumônier dans une clinique de Bavière, l'auteur parle d'expérience et illustre de ses souvenirs personnels les analyses qu'il emprunte aux maîtres soit de la médecine, soit de la théologie. Trois lettres de neurologistes réputés recommandent l'ouvrage, qui est destiné à la fois aux malades, aux prêtres qui les assistent et aux personnes de leurs familles ou de leur entourage.

17. — Plus récent, plus scientifique, mieux au courant des théories nouvelles et notamment du Freudisme, le volume du P. de Sinéty [4] complètera le précédent. Il faut regretter très vivement qu'une mort prématurée (1931) ait empêché l'auteur d'achever le traité de psychopathologie qu'il avait mis sur le métier et qui, dans sa pensée, était « destiné surtout... à fournir aux directeurs d'âmes des notions précises et suffisamment complètes sur cette science si nécessaire pour eux » (p. I). Docteur ès sciences spécialisé dans la biologie, professeur de philosophie à Vals, le P. de S. était attiré par les problèmes nombreux et délicats qui se posent au médecin et au psychiâtre à propos des phénomènes préternaturels tels que l'extase ou la possession diabolique.

Le présent volume a rassemblé un certain nombre d'articles ou de rapports qui, avec quelques retouches, auraient fait partie du traité en préparation. Ce qui y est le plus poussé, c'est l'étude des maladies mentales : psychoses, hystérie, psychasthénie, neurasthénie, avec une attention spéciale accordée à leurs variétés de contenu religieux. Un chapitre est réservé à des « conseils pratiques pour la conduite des psychopathes, » et un autre aux « prodromes de psychopathies chez les candidats au sacerdoce. »

En dépit de quelques jugements qui manquent des nuances nécessaires et que l'édition définitive aurait sûrement atténués (entre autres, p. 47, sur les scrupules, qui suivant le P. de S. ne devraient jamais être regardés comme des « épreuves spirituelles destinées à purifier et à sanctifier les âmes » ; ou p. 178, sur le nombre « des sujets qui se croient... mystiques et qui sont dans l'illusion ») ; en dépit d'un abus du jargon spécial aux psychiâtres et qui, vu le but et les lecteurs auxquels songeait l'auteur, n'était ici nullement indispensable, nous n'hésitons pas à recommander cet ouvrage, même incomplet, aux prêtres qui désirent une initiation compétente et bien au point pour l'étude de ces difficiles questions.

Il y a tant d'auteurs qui sont actuellement tentés de regarder Bergson comme un maître et un guide pour l'étude de la mystique qu'il nous semble à propos de relater l'opinion que le P. de S. avait de ce philosophe. On nous parle de « l'irritation... que lui causait l'invasion, en un problème de pure science, d'une philosophie qu'il avait en horreur : l'idéalisme d'un Henri Bergson ou d'un Edouard Le Roy. Car chez ces deux hommes, les plus brillantes variations littéraires (et il était sensible plus que personne aux prestiges du style) ne lui paraissaient cacher que la plus indigente des logomachies. De leurs théories, il ne pensait aucun bien : il y voyait, à tort ou à raison, la perversion du bon sens naturel et la ruine de la foi chrétienne » (p. IX). Et le P. de Sinéty raconte lui-même ce trait assez piquant :

« La lecture des philosophes modernes... me confirma dans mon estime pour la philosophie scolastique... La lecture des *Données immédiates de la conscience,* dont je pressentais les sophismes... me donna une certaine aversion contre cet homme (Bergson) au talent prestigieux. J'étais agacé de le voir séduire, par le brio de son style et le jeu de ses comparaisons quelques-uns de mes bons élèves. A l'un d'eux, je remis ses *Données immédiates :* « Etudiez-les six mois, si vous le voulez ; à la fin, vous me ferez une classe là-dessus, devant vos condisciples, en exposant clairement le contenu essentiel du livre et vos observations. »

Six mois après, l'élève me rapportait l'ouvrage, et, découragé, renonçait à la leçon demandée.

[1] Ainsi sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus est connue dans le texte (p. 553) comme « la jeune carmélite de Lisieux, sœur Thérèse » : dans la note, elle est « béatifiée en 1923, par Pie XI »; on ne sait pas encore qu'elle est canonisée. Ailleurs (p. 312), sainte Jeanne d'Arc n'est encore que « bienheureuse ». Tauler est cité d'après les *Institutions :* nous avons mieux maintenant, comme on peut le voir dans cette *Chronique* même. Sainte Angèle de Foligno est citée d'après Hello : ce n'est vraiment plus acceptable depuis les éditions et traductions du P. Ferré et du P. Doncœur.

[2] H. Riondel, S. J : *Pax vobis. Aux âmes inquiètes ;* in-12 de 302 p., 12 f. Paris, Lethielleux. 1934.

[3] Un vol. in 12 de 502 p., 25 f. Paris. Beauchesne.

[4] Robert de Sinéty, S. J. *Psychopathologie et direction ;* in-12 de 276 p., 15 f. Paris, Beauchesne. 1934.

« Admirez-vous toujours autant ?

— Un peu moins, mais je suis toujours ébloui, fasciné. Il y a quelque chose de prenant dans cette philosophie nouvelle, » etc., etc.

J'aimais cette loyauté. Mais je déplorais le manque de vigueur d'un esprit qui pouvait aimer et admirer encore une chose qu'il avouait ne pas bien comprendre !

Depuis, j'ai toujours été ainsi : l'ennemi déclaré des profondeurs ténébreuses, des images prises pour des idées, des semblants de démonstration, — et des chapelles admiratives pour tel ou tel philosophe » (p. V).

18. — Quand il s'agit d'apprécier le cas concret d'une personne vivante qui se présente comme miraculée ou comme favorisée de grâces mystiques extraordinaires, le médecin doit toujours être consulté et il doit y avoir entre lui et le théologien une certaine collaboration. Dans un excellent ouvrage, dont l'*Ami* parlera ailleurs, le Dr Bon [1], s'adressant au médecin catholique, lui indique quelle est sa tâche chaque fois qu'il se trouve en présence de quelque « prodige biologique, » de maladies liées à des phénomènes religieux, ou même de miracles tels que l'incorruption d'un cadavre ou la résurrection d'un mort. Les 250 pages qu'il consacre à ces délicates questions sont actuellement une des meilleures initiations auxquelles puisse avoir recours le théologien. Une bibliographie composée avec discernement lui permettra de se procurer les ouvrages plus complets qu'il lui serait utile d'étudier quand il se trouvera en face d'un cas spécial bien déterminé.

19. — C'est aux scrupuleux eux-mêmes que s'adresse le R. P. Duffner [2]. Son but est de réunir, pour consoler et guérir ces âmes, les indications disséminées dans des ouvrages inaccessibles à la plupart de ceux qui souffrent du scrupule. Il va sans dire que le directeur de conscience aura profit à lire de près ce « code de la route à l'usage des scrupuleux. »

Après avoir donné du scrupule une définition et une description, l'auteur indique les remèdes à employer. Les uns sont surnaturels et moraux, les autres physiques et médicaux, d'autres enfin psychiques et mentaux. Ceux du premier groupe sont exposés assez longuement, avec toutes les précisions nécessaires. Trois traitements psychiques sont proposés : l'autosuggestion consciente (méthode Coué) ; la rééducation du contrôle cérébral (méthode Vittoz, telle que la présentent MM. Arnaud d'Agnel et d'Espiney), et enfin (mais très brièvement) la sympathico thérapie du Dr Paul Gillet [3].

Du même auteur, une brochure récente [4] se propose de donner une initiation complète aux pratiques essentielles d'une vie de piété. Le P. Duffner vise les âmes de bonne volonté qui, faute de formation religieuse suffisante, « vont à la confession et à la communion comme à un supplice et n'en rapportent ni la paix, ni la force, ni la joie spirituelle ». Ce volume s'adresse donc à la même clientèle que le précédent. Comme lui, il ne vise pas à donner une pensée originale, mais des renseignements indiquant clairement, d'après des auteurs sûrs, la plupart récents, la conduite à suivre [1].

Une série de tracts qui sont l'œuvre du même auteur ont été groupés par lui en un volume pour constituer une retraite de trois jours visant à développer dans l'âme l'amour de Dieu [2]. Les fidèles pourront l'utiliser soit pour une retraite non prêchée, soit pour leur lecture spirituelle.

V. — Sacerdotalia

20. — Depuis quelques années, plusieurs fois nos abonnés nous ont demandé de leur indiquer un ouvrage pouvant servir à prêcher une retraite d'ordination. Nous hésitions à leur parler de Schlössinger [3] : les soixante méditations dont il se compose traitent de tous les Ordres, de la tonsure au presbytérat, et proposent très brièvement les points de méditation, se référant presque exclusivement au texte du Pontifical ; elles constituent un manuel pour l'ordinand qui médite seul plutôt qu'un canevas pour le prédicateur. Désormais l'ouvrage souhaité existe, du moins pour une retraite préparatoire à la prêtrise : c'est celui du P. Gisquière, prémontré [4].

Cet ouvrage est composé en vue d'une retraite de six jours, avec trois instructions par jour, plus deux instructions, l'une d'ouverture, l'autre de clôture. Il s'adresse à des diacres de l'Ordre des Prémontrés sur le point d'être ordonnés prêtres. Il passe en revue les grandeurs, les devoirs, les périls, les appuis du prêtre tant pour sa vie intérieure personnelle que pour son activité apostolique. Ecrit sans enflure, il appuie fortement sa doctrine sur l'Ecriture, et, parmi les Pères, sur S. Augustin de préférence, sans négliger quelques références à des auteurs plus modernes. Le recrutement des noviciats rassemblant des jeunes gens de différentes régions, les instructions furent données en latin et sont publiées en cette langue.

Pour utiliser l'ouvrage soit en faveur de jeunes religieux appartenant à d'autres congrégations, soit pour de futurs prêtres séculiers, presque aucune adaptation ne sera nécessaire, puisque (sauf

[1] Dr Henri Bon : *Précis de médecine catholique ;* gr. in-8 de 780 p., 40 f. Paris, Alcan 1935.

[2] *Pour consoler et guérir les âmes scrupuleuses ou craintives,* par I.-L. Duffner, M. S. C., in-12 de 152 p., 9 f. Paris, Casterman. 1934.

[3] Sur les scrupules et les moyens de le guérir, on pourra consulter encore Rolland, *Scrupule et psychasthénie (Vie spir.,* Supplément, déc. 1933, p. 147-162, et janv. 1934, p. 1-21), ainsi qu'un article anonyme aux vues un peu risquées, *ibid.*, mars 1935, p. 141-153.

[4] *Pour faciliter la confession sacramentelle, la communion fréquente, la direction spirituelle, l'oraison quotidienne ;* in-12 de 170 p., 7 fr. 50. *Ibid.*

[1] Nous ne pouvons approuver que l'auteur mette sous les yeux de la catégorie de fidèles auxquels il s'adresse les éléments d'une controverse assez délicate sur la mesure dans laquelle il est permis au prêtre, confesseur ou supérieur de communauté, de conseiller de s'abstenir une fois de temps en temps de la communion quotidienne. Bien à leur place dans nos colonnes ou même à la rigueur dans les pages de la *Revue des Communautés religieuses,* ces divergences d'opinion ne peuvent qu'étonner et troubler les âmes droites mais faibles.

[2] *Pour vivre intensément sa vie ;* in-12 de 216 p., 10 f. Paris, Casterman.

[3] Guilielmus Schlössinger, O. P. : *Meditationes de sanctis Ordinibus pro exercitiis spiritualibus juxta Pontificale Romanum ;* in-18 de 240 p., 5 lires. Turin, Marietti. 1929.

[4] Emmanuel Gisquière, Ord. Præm. : *Tu autem, o homo Dei...* Un vol. in-8 de 350 p., 30 f. belges. En vente chez l'auteur, Abbaye d'Averbode (Belgique). 1935.

la 5e instruction sur les vœux religieux, et l'appendice sur la préparation à la profession religieuse) c'est du sacerdoce, sans autre qualificatif, qu'il s'agit dans ces pages. Et la tâche du prédicateur sera singulièrement facilitée par le tableau synoptique qui précède chaque sermon, et qui permet à chacun soit d'utiliser simplement ce cadre tout préparé, soit de le modifier pour y introduire quelques points de vue plus personnels.

Si la retraite préparatoire au sacerdoce n'est pas prêchée, on pourra remettre le volume directement entre les mains du retraitant solitaire : il y trouvera un excellent guide. De même, la plupart des instructions pourront être utilisées dans les récollections ou retraites sacerdotales, soit par les prédicateurs, soit par les retraitants. C'est donc un signalé service qu'a rendu à ses confrères le P. G. en composant et en publiant son édifiant ouvrage.

21. — « N'y a-t-il pas une attitude d'âme, une spiritualité, une manière d'être et de vivre chrétiennement qui soit propre au prêtre en tant que tel, par delà toute la diversité des fonctions qu'il lui faut assumer, un esprit sacerdotal qui n'est pas celui que préconiserait une association de missionnaires ou de curés, mais le simple *esprit d'état* du prêtre ? » Telle est la question que se posait M. Tardiveau [1] au cours de son année de noviciat dans l'Oratoire. Et la réponse affirmative qu'il y apporta, et qu'il nous donne sous forme d'élévations ou d'aspirations, s'inspire des doctrines qui caractérisent la spiritualité des grands Oratoriens du XVIIe siècle ; elles gravitent toutes autour du mystère de l'Incarnation auquel on « adhère », pour en recevoir en soi la participation, afin de devenir un prêtre parfait. Ces notions bien connues sont présentées par M. T. dans un style d'une rare plénitude qui invite à la réflexion ; elles sont rajeunies parce qu'elles gardent l'accent bien personnel d'un novice fervent utilisant l'expérience que lui avaient donnée les dix ans de vie sacerdotale antérieures à sa vocation oratorienne. Excellente lecture pour une récollection ou une retraite sacerdotale, à condition que cette lecture soit faite en esprit d'oraison.

Voir aussi les ouvrages de M. Olier et les *Méditations* de S. Jean Eudes, dans cette même Chronique, nos 33 à 35.

VI. — DIVERS

22. — Le nouveau volume du P. Charton [2] fait suite à un autre intitulé *Pour vivre le Christ.* Il se divise en trois parties, qui étudient successivement 1o l'âme chrétienne ; 2o la vie du Christ en elle ; 3o la formation du Christ en elle ; — en tout 36 chapitres d'une dizaine de pages chacun, qui constituent autant de lectures spirituelles ou de sujets de méditation.

On retrouve dans ce volume la clarté d'exposition, le caractère à la fois profond et pratique qui signalaient son devancier. Le style a cependant ici un tour un peu plus oratoire. Quelques expressions, notamment celle d'« âmes supérieures », celles aussi de « vie du Christ en nous, habitation du Christ en nous », demandent à être entendues en ayant constamment en mémoire les explications par lesquelles le P. Ch les définit et les rend acceptables et sur lesquelles, pour éviter toute amphibologie, il aurait dû revenir plus souvent. Le défaut est léger ; mais on a le droit d'attendre la perfection quand il s'agit d'un aussi beau talent que celui du P. Charton.

23. — Il semble que le volume consacré par M Neyen à l'analyse de la vie spirituelle [1] ait d'abord été une série d'instructions données à un auditoire de personnes pieuses. C'est à elles, en tous cas, qu'il s'adresse, plutôt qu'aux prêtres ; il ambitionne d'éclairer les âmes qui n'ont pas la facilité de recourir fréquemment à leur directeur de conscience, et d'aider celles qui le peuvent à mieux profiter des conseils qu'elles en reçoivent. Ce but pratique explique et justifie le ton très simple du livre et le caractère élémentaire de la doctrine qu'il enseigne.

M. N. remarque que les âmes sincèrement pieuses passent par des alternatives diverses, qu'il ramène à trois : 1o le combat, 2o la lassitude, 3o le repos dans la ferveur. La première moitié de son ouvrage décrit ces divers états et donne les avertissements nécessaires pour que les âmes s'y comportent conformément à la volonté de Dieu, en évitant les tentations et les pièges propres à chacune de ces trois phases.

Vient ensuite l'indication des moyens à mettre en œuvre ; les uns sont surnaturels : grâce habituelle et actuelle, oraison, sacrements ; les autres sont naturels : volonté, vertus théologales et cardinales, probations. Cette division et ces répartitions appelleraient plus d'une remarque critique ; mais nous pouvons ne pas nous y arrêter, car il ne s'agit ici que d'une œuvre de vulgarisation.

En conclusion, M. N. aide par ses avis l'âme pieuse à se rendre compte elle-même du niveau auquel elle est parvenue dans sa montée vers Dieu, et de ce qui lui reste à faire pour continuer son ascension.

24. — Ce sont de grands mots que M. Guérin a inscrits au titre d'un ouvrage qui semble bien être une thèse de doctorat ès-lettres [2]. Il s'agit en réalité d'une étude sur la piété catholique, telle qu'elle apparaît dans les âmes ferventes, abstraction faite de toute expérience mystique. M. G. ne se borne pas à décrire, il veut donner une explication purement philosophique. Sa méthode est aux antipodes de celle de Bergson, qui conseille à l'observateur de se jeter dans le fleuve et de se laisser emporter dans ses ondes pour avoir de ses mouvements une connaissance réelle basée sur une expérience personnelle à laquelle rien ne saurait suppléer et qui seule démontre l'existence et révèle la nature de ce dont elle donne l'intuition. M. G., au contraire, s'installe sur la rive,

[1] Robert TARDIVEAU : *Le sacerdoce intérieur ;* 106 p. in 32, 5 f. Paris Desclée, de Brouwer et Cie. 1935

[2] J. CHARTON, C. SS. R. : *L'âme transformée au Christ ;* in-12 de 400 p., 12 f. Paris, Librairie Saint-Paul. 1934.

[1] F. NEYEN : *Notre vie spirituelle Essai d'analyse et principes de direction ;* in-12 de 315 p., 12 f. Paris, Téqui 1931.

[2] Pierre GUÉRIN : *Pensées constructives et réalités spirituelles. Essai de psychologie formelle à propos de l'ascétisme religieux ;* in-8 de 452 p., 40 f. Paris, Alcan. 1934.

prend même un certain recul et cherche à définir non pas l'aspect intellectuel ou affectif que prend la piété dans une conscience individuelle, mais *l'essence même du fait initial* d'où dérivent notions ou sentiments, le « fond réel de cet acte » psychologique, « ce par quoi il n'est ni dans l'espace, ni dans le temps,. . le phénomène pur, au sens husserlien du mot. » (P. 6 7). Il espère ainsi aboutir à « une science des choses religieuses qui n'en [serait] ni l'affirmation, ni la négation, mais l'intelligence » (p. 433).

L'effort auquel a dû se condamner l'auteur pour se maintenir sur une position aussi étroite est pénible même pour le spectateur. Assez fréquemment, M. G. déborde son sujet : on n'essaie pas une synthèse de l'histoire des religions, on ne choisit pas une méthode, on ne fait pas de philosophie, fût-ce celle de la piété, sans prendre plus ou moins subrepticement des points d'appui assez fréquents sur une métaphysique, et même sur une métaphysique religieuse. C'est celle du protestantisme libéral qui se reconnaît ici sans peine : M. G. a eu raison d'emprunter à Schleiermarcher l'épigraphe de son livre ; et le Chapitre (protestant) de Saint-Thomas de Strasbourg ainsi que la Faculté de théologie protestante de la même ville ont vu juste en contribuant aux frais de la publication de l'ouvrage. C'est cette philosophie latente, beaucoup plus que l'analyse des faits (sur laquelle bien des réserves seraient à faire), qui commande la conclusion de l'ouvrage :

« S'il n'y a pas plus de réalité dans ce que les hommes fabriquent avec des concepts » quand ils parlent de Dieu « que dans ce qu'ils sculptaient dans la pierre ou du bois, ce qu'il y a de réel, c'est l'effort de l'homme en quête de l'Esprit. Or en développant devant nous une forme d'être qui nous attire au dessus de nous, la piété nous donne une spiritualité plus pénétrante qui nous fait entrer plus avant, sinon dans la nature des choses, du moins dans notre nature propre... Sa réalité et sa valeur sont bien plus dans ce qu'elle fait ou fait faire que dans ce qu'elle est, dans l'action qu'elle soutient que dans les motifs qu'elle en donne, dans l'amour qu'elle anime que dans ce qu'elle fait aimer... ; elle consiste, non à s'imposer effort pour croire, mais à croire à l'effort » (p. 435).

Aucun catholique ne reconnaîtra dans ces formules ni sa foi, ni sa piété.

II. — Textes et traductions

25. — L'anthologie des mystiques allemands publiée par M. Chuzeville [1] est conçue d'un point de vue exclusivement littéraire. L'auteur a même su conserver aux poèmes qu'il traduit quelque chose de leur rythme verbal originel. Mais l'introduction est confuse, avec quelques erreurs de détail. Le choix des auteurs est fort critiquable : on ne voit pas bien à quel titre Paracelse ou Novalis, et même Jacob Bœhme ou Valentin Weigel ont pris place dans cette galerie de mystiques. L'auteur ne cite de S. Albert le Grand que le *De diligendo Deo*, qui, quoi qu'il en dise, est postérieur à S. Thomas, même dans sa première partie, et n'est donc pas d'Albert le Grand (cf. *infra*, n° 52). Pour la *Théologie Germanique,* M. C. semble ignorer le travail et la traduction de Paquier, plus exacte que la sienne. Pour les extraits qu'il cite, aucune référence précise n'est donnée. Ce livre aura quelque succès de curiosité près des profanes : il ne mérite pas davantage.

[1] Jean CHUZEVILLE : *Les Mystiques allemands du XIIIe au XIXe siècle;* in-12 de 304 p., 15 f. Paris, Grasset. 1935.

26. — Le tome IIIe et dernier des *Sermons* de Tauler est publié [1]. Ainsi s'achève l'œuvre importante due à la collaboration des PP. Hugueny et Théry, O. P., et de M. Corin, de l'Université de Liège. Désormais nous possédons en français une véritable édition critique de ce grand mystique. Il faudra donc mettre de côté et le texte latin de Surius, et sa traduction française par le P. Noël, O. P.

La préface et les introductions du tome I ont précisé la nature du travail entrepris et la part qui revient à chaque collaborateur. Au P. Théry, on doit une « esquisse d'une vie de Tauler » (54 p.) ; à M. Corin une étude sur son œuvre, les manuscrits qui nous l'ont transmise, les principes de critique textuelle qui ont présidé à la présente édition (13 p.) ; c'est aussi M. Corin qui a établi le texte vieil-allemand sur lequel est basée la présente traduction ; il s'est appuyé pour cela sur l'édition critique de Vetter, sans s'y asservir ; des notes fréquentes indiquent les variantes qu'il introduit. L'ensemble de la traduction est l'œuvre du P. Hugueny, qui employa à ce travail les loisirs forcés que la délicatesse allemande lui imposa dans les prisons de Tournai pendant l'occupation de la Belgique. On lui doit aussi les très nombreuses notes doctrinales qui donnent de la pensée de Tauler, parfois confuse ou équivoque, une interprétation qui la précise et au besoin la corrige. Tel est aussi le but de l'étude doctrinale approfondie qu'il a insérée dans l'Introduction au tome Ier (82 p.).

Cette étude prend pour point de départ l'enseignement de Tauler, mais elle a une portée générale sur laquelle il convient d'attirer tout spécialement l'attention de nos lecteurs. Elle se divise en deux parties, La 1re est intitulée : *La doctrine mystique de Tauler* (p. 73-104). C'est une synthèse positive, basée sur les textes, rapprochés d'après leur contenu doctrinal et interprétés les uns par les autres, ou, quand Tauler lui-même y invite, expliqués par la doctrine de quelques prédécesseurs, notamment Eckart. Il faut regretter que les nombreuses références données dans cette partie du travail ne correspondent pas toujours aux numérotations adoptées par la présente traduction ni au tableau de concordance entre cette traduction et l'édition de Vetter, tableau placé à la fin du tome III.

La 2e Partie est intitulée : *Interprétation thomiste de la doctrine mystique de Tauler* (p. 104-154). Ces 50 pages sont une œuvre originale du plus haut intérêt. Sans hésiter, l'auteur indique les divergences entre Tauler et S. Thomas ; régulièrement il se range à l'avis de celui-ci, inter-

[1] *Sermons de Tauler.* Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands par les RR. PP. HUGUENY, THÉRY, O. P., et A.-L. CORIN de l'Université de Liège. — Tome III : *Sermons* LV à LXXXVIII. Un vol. in-8 de 304 p. Paris, Desclée et Cie (30, rue St-Sulpice). 1935. — Voir, pour les 2 tomes précédents, *Ami* 1930, p. 761, et 1932, p. 306.

prété d'après la doctrine de l'école thomiste. Il en résulte une synthèse vigoureuse de la mystique prise dans son ensemble, empruntant à Tauler son cadre et beaucoup d'expressions, à S. Thomas la substance doctrinale, aux longues réflexions et à l'expérience de l'auteur sa lucidité et son charme. Nous tenons cette étude, malgré sa brièveté, pour le plus pénétrant exposé de la mystique thomiste qui ait paru en ces dernières années. Il y a, sur la vocation et ses exigences, sur la nature de la contemplation surnaturelle acquise, sur la pureté du cœur, sur les dangers d'une contemplation purement naturelle de Dieu, etc., des pages que nous souhaiterions voir devenir classiques. L'auteur dut avoir lui-même le sentiment de la haute valeur de son œuvre, car il l'a reprise et l'a amplifiée par de nouvelles réflexions et de nombreuses citations dans une série d'articles publiés dans le Supplément de la *Vie Spirituelle* de janvier 1932 à avril 1934. Avouons simplement que, dans son raccourci puissant, le premier travail nous avait plu davantage. Regrettons aussi que, dans la première (p 128-129) comme dans la seconde rédaction, le R. P. ait cru devoir adopter, sur la genèse de la foi dans une âme, le point de vue de quelques thomistes récents ; la foi ne serait possible que moyennant une prise de conscience, par un *sens intime*, de « Dieu perpétuellement présent dans l'âme, et *s'y faisant sentir par la grâce* à la façon dont notre âme elle-même se manifeste intérieurement par la conscience qu'elle prend de son activité. » Ces formules conviennent parfaitement à la description de l'acte essentiel de la vie mystique. Il est exact aussi que *parfois* une grâce mystique de ce genre accompagne le passage de l'incrédulité à la foi. Mais il nous semble excessif en soi, peu conforme à l'expérience et même peu thomiste, d'en faire une condition normale sans laquelle ne saurait être produit le premier acte de foi. Sauf par grâce spéciale de Dieu, ce qu'il y a de formellement surnaturel dans notre âme et dans ses actes ne tombe pas dans le champ de notre expérience interne ni sous le regard de notre conscience psychologique.

Il y aurait lieu d'établir, pour le 2e et surtout pour le 3e volume, un *Erratum* détaillé comme celui qui a été publié pour le premier. L'absence d'une table alphabétique renvoyant à tous les passages qui traitent un même point de doctrine se fait fâcheusement sentir. Il en est de même de l'insuffisance du titre courant au-dessus des pages : comme les références ne donnent habituellement que les nos des sermons et de leurs subdivisions et que ces nos ne sont pas indiqués dans le titre courant, il faut chaque fois recourir à la table des matières. Un nouveau tirage satisfera aisément à ces *desiderata*.

Mais qu'on ne s'attarde pas à ces vétilles. En réalité, cette édition nouvelle représente, en même temps qu'un travail aussi utile que long et ingrat, un immense progrès sur les textes antérieurs. Désormais l'historien possède une base solide pour ses travaux sur Tauler. Et surtout l'âme chrétienne peut goûter tout le charme d'un auteur qui joint à la naïveté des primitifs une connaissance précise des besoins et des défauts des âmes mystiques, et une expérience personnelle de la vie unitive qui donne à bien des pages une saveur toute céleste. Même les imprécisions doctrinales qui justifièrent dans le passé l'ostracisme dont furent frappées en certains milieux les œuvres de Tauler sont ici sans danger, grâce aux explications et, s'il le faut, aux redressements doctrinaux qui les accompagnent. A la fin de la préface du tome I (p. IV), le P. Théry souhaitait que son travail et celui de ses collaborateurs soit utile à l'histoire et à la piété ; en achevant le tome III, chaque lecteur songera avec reconnaissance que ce souhait est devenu une réalité.

27. — La maison Mame publie une édition manuelle fort lisible, sur papier très mince, de la traduction de l'*Imitation* de M. Fabius Henrion [1]. A cette traduction ont collaboré cinq autres savants. Le texte latin donné en caractères très fins au bas des pages est celui du manuscrit que Thomas a Kempis achevait de copier en 1441.

Un avant propos de sept pages expose l'état de la controverse sur l'auteur de l'*Imitation*. M. H. estime que cet auteur est encore actuellement inconnu. Mais les raisonnements qu'il présente pour exclure la candidature de Thomas a Kempis, en s'appuyant sur les travaux d'Arthur Loth qui remontent à 1873-1875, n'ont plus aucune valeur au point de vue historique. Sur cette question tant controversée, il faudra attendre le grand ouvrage qui est sur le métier « depuis plus de vingt ans » et qui conclura en faveur de Thomas a Kempis (*Vie spirituelle*, Supplément, octobre 1935, p. 36-49. L'article est de Dom Assemaine ; la même thèse a été soutenue, dans plusieurs autres articles de la même revue, par Dom Huijben).

Deux groupes de notes accompagnent cette édition. Les premières sont placées au bas des pages et ont un rapport direct avec la traduction, qu'elles expliquent et au besoin justifient. Les autres sont renvoyées à la fin du volume et sont des notes de critique grammaticale, littéraire ou historique.

Nos lecteurs conseilleront sans hésiter cette belle édition aux fidèles. Mais une fois de plus redisons-leur que, pour eux, seul le texte latin doit être consulté et médité. Pour qui connaît le texte latin, toute traduction, même celle-ci, se donne des libertés agaçantes. Pourquoi, par exemple, dès le ch. I du l. I, no 2, le traducteur se permet-il de mettre à la 2e personne une phrase que l'auteur latin met à la 3e ? *Qui autem vult plene et sapide* .. etc., devient : « Si vous voulez comprendre pleinement... etc. » Ce n'est qu'à la phrase suivante que le latin emploie la 2e personne. — Ce n'est qu'une chicane, dira-t-on. — Soit ! Mais ce n'est pas à nous à nous justifier d'avoir à faire cette critique ; c'est au traducteur de justifier ces petites licences qu'il se permet. Dans la phrase bien connue du no 1 du même chapitre : *Summum igitur studium nostrum sit in vita Jesu Christi meditari*, le mot *meditari* est ainsi traduit : « nous exercer à [imiter] [2] la vie de J.-C. », et une note au bas de la page nous dit : « On pourrait encore traduire : « Que notre

[1] *L'Imitation de Jésus-Christ*. Traduction nouvelle par Fabius Henrion ; in 18 de 400 p. sur papier indien ; broché 18 f. ; cart. 25 f. Tours, Mame. 1935.
[2] Les crochets sont du traducteur.

« occupation essentielle soit donc de nous absorber « dans la vie de Jésus-Christ. » Le mot *meditari* a deux sens : *s'exercer à* et *méditer*, le second dérivant du premier... » Tout cela n'est que subtilité de grammairien. Il est vrai que *meditari* a bien les deux sens indiqués, mais il n'est pas sûr que « le second dérive du premier » et des lexicographes de première valeur, tels que Quicherat ou Freund, pensent exactement le contraire. Traduire *meditari in* par « s'absorber dans » touche ici au contresens. Cette expression est fréquente dans la Vulgate des Psaumes et signifie toujours : *méditer sur* un sujet quelconque (v. g., Ps. I : *Beatus vir qui... in lege ejus meditabitur die ac nocte).* La seule traduction admissible ici est : « méditer sur la vie de Jésus Christ. » Beaucoup de petites infidélités de ce genre pourraient aisément être signalées.

Nous n'avons guère eu meilleure satisfaction au point de vue de la critique textuelle par un autre sondage opéré au hasard sur le ch. 48 du livre III, n° 1. Dans la formule : *O dies æternitatis... nunquam statum mutans in contraria,* notre édition porte *statim* au lieu de *statum;* et ce changement n'est pas imputable au prote, car le mot *soudain* de la traduction ne se justifierait pas sans *statim*. Nous savons qu'une autre édition récente porte *statim,* contrairement à l'usage. Mais dans l'édition Henrion, où il y a des notes critiques, on aimerait que l'une de celles-ci eût été consacrée à justifier la leçon adoptée, ou du moins eût mentionné qu'il existe une variante au texte donné par Thomas a Kempis (si le mot *statim* est bien de ce dernier).

28. — A l'occasion du centenaire de la restauration de leur abbaye par Dom Guéranger, des moines de Solesmes ont réédité en latin le précieux opuscule du Vén. Louis de Blois, intitulé *Speculum Monachorum* [1]. Empruntée aux éditions critiques antérieures, cette publication, sans notes, convient avant tout aux religieux ; mais les prêtres séculiers pourront aussi, avec les transpositions nécessaires, s'inspirer utilement de ces pages célèbres du pieux abbé de Lessies.

29. — Voici un ouvrage dont la publication comblera d'aise les dévots de S. François de Sales. Il s'agit des *Entretiens spirituels* [2]. Tout le monde sait que les *Entretiens* sont constitués par les notes prises par les auditrices du saint quand il venait faire visite aux Visitandines d'Annecy, notes publiées par sainte Chantal elle-même en 1629, avec quelques additions et suppressions. Sur la nature et l'importance de celles-ci, les érudits discutaient, mais tous s'accordaient à les regretter d'autant plus vivement que l'accès des manuscrits primitifs leur était pratiquement interdit. De là des récriminations et des insinuations auxquelles il était grand temps de mettre fin. Voici en quels termes les Visitandines présentent l'état de la question et la nature de cette nouvelle édition :

Le texte traditionnel reçoit ici des compléments et des retranchements que les érudits et beaucoup d'âmes pieuses souhaitaient depuis longtemps.

Le texte qui, jusqu'à ce jour, avait été constamment donné au public était celui-là même que sainte Jeanne de Chantal et ses Filles avaient fait publier en 1629. Or ce texte de 1629 n'était pas absolument intégral et il comportait en outre des fragments de lettres et de sermons du Saint, qu'on avait ajoutés aux causeries familières faites à la Visitation pour leur donner plus de majesté, pour les rendre plus conformes à l'idée qu'on se faisait alors d'un livre de spiritualité.

Assurément le scrupule de sainte Jeanne de Chantal décidant de soustraire aux curiosités du public ce qu'elle pouvait à bon droit considérer comme le secret de sa famille religieuse, écartant du livre certaines « questions qui eussent comporté le secret du tribunal de la Pénitence ou tout au moins l'intimité de la direction privée », ce scrupule était infiniment respectable, et jusqu'à ce jour on avait cru devoir le respecter. Imitant la discrétion de la Sainte, on s'était abstenu de reproduire, dans les éditions successives des *Entretiens,* certains détails confidentiels, « certaines questions qui eussent pu sembler inutiles à quiconque n'est pas initié aux usages monastiques et surtout aux Règles de la Visitation. »

Mais ce raffinement dans la réserve, légitime au temps de la sainte fondatrice, avait perdu beaucoup de ses raisons d'être depuis le XVIIe siècle.

A vrai dire, l'édition de 1895 [1] avait déjà commencé l'œuvre de restitution en donnant en appendices ou en variantes la plupart des fragments supprimés par l'édition de 1629 et les suivantes. Il restait un dernier pas à faire, quelques petits secrets à livrer encore. Oh ! bien moins nombreux qu'on ne l'avait cru et dit, et combien innocents ! On en jugera par le charmant morceau sur la bouillie froide ou chaude (p. 80) qui semble bien le plus caractéristique des passages retranchés et qui paraît ici pour la première fois. Miettes tombées de la table ! On a tout recueilli, car aucun détail ne peut paraître négligeable s'il fait mieux connaître S. François de Sales, s'il éclaire un peu sa grande figure et projette aussi une lumière nouvelle sur la vie intime de sa chère Visitation.

Il va sans dire que cette nouvelle édition a fait disparaître les fragments adventices, tirés des Lettres et des Sermons, qu'on avait ajoutés jadis aux Entretiens proprement dits pour leur donner plus de noblesse et de solidité. On aura ici tous les Entretiens, mais rien que les Entretiens ! Quelques variantes et fragments figurent en appendice.

Nous n'avons pas voulu abréger ces lignes savoureuses, qui sont à la fois un aveu et un plaidoyer. Deux conclusions s'en dégagent : la 1re, que cette publication intégrale, qui recevra bon accueil, est beaucoup trop tardive ; la 2e, que cet exemple fâcheux doit servir de leçon aux éditeurs ou aux communautés qui, sous de spécieux prétextes, font si aisément fi des exigences légitimes de la critique historique quand il s'agit de documents intéressant à un titre quelconque la spiritualité.

Sur S. François de Sales, cf. *infra*, n° 70, Muller.

30. — A deux reprises *(Ami* 1930, p. 776-778 ; et 1933, p. 641-642) nous avons dit de quelle impor-

[1] Lud. Blosius : *Speculum Monachorum ;* in-18 de 86 p., 2 lires. Turin, Marietti. 1933.

[2] S. François de Sales : *Entretiens spirituels* d'après les anciens manuscrits, publiés par la Visitation d'Annecy ; in-18 de 530 p., 12 f. Paris, Labergerie. 1933.

[1] Il s'agit des *Œuvres Complètes de S. François de Sales,* « édition complète et définitive », encore actuellement en cours de publication, qui comprend déjà 26 vol. gr. in-8°. Le 27e et dernier volume est annoncé comme prochain.

tance était, au point de vue de la vie mystique, le « témoignage » de la Vén. Marie de l'Incarnation, Ursuline, et comment les travaux entrepris par Dom Jamet nous restituaient aussi parfaitement que possible ses écrits et son histoire. Après une interruption de cinq ans, qui prouve une fois de plus avec quelle conscience Dom Jamet poursuit ses recherches, le tome III vient de paraître [1].

Il contient le commencement de la correspondance de Marie de l'I., en tout 113 lettres ou résumés de lettres, qui couvrent la période 1635-1644. Toutes sont relatives à son séjour au Canada, soit avant le départ de France (1635-1639), soit après l'arrivée à Québec (1639-1644).

Le premier éditeur de ces lettres était le fils même de la Vénérable, dom Claude Martin. Il les avait divisées en deux sections, l'une concernant surtout l'histoire, l'autre la vie spirituelle. Dom Jamet, remarquant que pour Marie de l'I. les deux points de vue se compénètrent constamment, a rétabli l'ordre chronologique, inséré à leur place les lettres des correspondants de Marie et groupé le tout sous une numérotation unique, qui diffère naturellement de celle de Dom Martin. Il a, de plus, ajouté un très grand nombre de notes doctrinales, de notes et de notices historiques, distribuées au bas des pages ou renvoyées à la suite des documents. L'érudition déployée par l'auteur est de celles dont on a conservé le secret dans l'Ordre bénédictin.

Ces lettres complètent et permettent de contrôler les renseignements que la Vénérable nous a laissés dans ses *Relations spirituelles ;* à ce point de vue, les lettres à son fils et à sa Supérieure de Tours tiennent une place à part. Elles nous montrent aussi comment une âme qui jouit des plus hautes faveurs mystiques peut se livrer à une action apostolique très intense qui ne diminue en rien, au contraire, son union à Dieu. Au point de vue historique, elles nous permettent d'assister aux origines mêmes du Canada actuel. Enfin, ainsi que le remarque avec raison l'éditeur, par la date de leur publication par Dom Martin (1681), « les lettres de Marie de l'Incarnation sont notre première correspondance missionnaire et notre première correspondance coloniale ».

Cf. dans cette Chronique, n° 71, une biographie de la Vénérable par M. Renaudin.

31. — Dans son *Traité de l'oraison mentale* [2], la Mère Marguerite d'Arbouze, abbesse du Val-de-Grâce au XVIIe siècle, ne s'adresse pas à des débutants. Les conseils supposent une âme exercée à l'oraison et bien docile à la grâce. Ils sont donnés avec une sagesse souriante, une expérience que l'on sent longue et calme, et dans ce style si savoureux et si plein qui est celui des bons auteurs du grand siècle. Quelques extraits de Mère Marie de Beauvillers et de Mère Charlotte Le Sergent, toutes deux contemporaines de Mère Marguerite, terminent cet intéressant volume.

32. — Laurent de la Résurrection [1] était frère convers des Carmes Déchaussés. Il mourut à Paris en 1691, ayant dépassé 80 ans, après avoir rempli les emplois de cuisinier et de cordonnier. Sans études, mais doué d'un grand bon sens, et surtout d'une admirable fidélité à la grâce, il se sanctifia par la pratique constante de la présence de Dieu, obtenue d'abord par ses efforts soutenus mais paisibles, puis, au bout de dix années environ remplies par les purifications passives, entretenue par une grâce d'oraison mystique.

Nous le connaissons 1° par un *Eloge* que lui consacra l'abbé de Beaufort peu de temps après sa mort ; 2° par un autre écrit du même, sorte de portrait moral intitulé *Mœurs du Frère Laurent,* auquel sous le nom d'*Entretiens* sont jointes un certain nombre de notes prises par l'abbé de Beaufort après ses conversations avec le serviteur de Dieu ; 3° un recueil de *Maximes ;* et 4° un autre de *Lettres,* les unes et les autres sorties de la plume même du Frère. Tout cet ensemble, sauf les *Mœurs et Entretiens,* avait été publié par l'abbé de Beaufort dès 1692. Le livre eut un vif succès, puis fut oublié au cours du XVIIIe siècle, sauf en Angleterre, et cet oubli fut tel qu'on imprima par la suite, en Suisse, une traduction française faite sur le texte anglais (p. 8). L'éditeur actuel a non seulement retrouvé l'édition *princeps* de 1692, mais il a mis la main sur un manuscrit de la Bibliothèque de l'Arsenal qui lui permet d'ajouter aux éditions antérieures les quarante pages des *Mœurs et Entretiens.*

L'opuscule méritait qu'on lui consacrât ces soins diligents. Il est écrit dans le plus pur style du grand siècle. Et surtout il nous montre en action une âme droite parvenant au sommet de la sainteté par l'attention soutenue à une vérité toute simple. Aucune fausse note dans la piété de cet humble Frère, mais une science consommée, expérimentale, des voies intérieures. En plusieurs passages, le rapprochement avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus se présente de lui-même au lecteur, par exemple ceci (p. 130) :

> Il disait qu' « il avait quelquefois désiré de pouvoir cacher à Dieu ce qu'il faisait pour son amour, afin que, n'en recevant pas de récompense, il eût le plaisir de faire quelque chose purement pour Dieu. » (Cf. p. 123, 131-134).

Ailleurs, c'est le souvenir de S. Jean de la Croix qui s'impose, par exemple (p. 122) :

> Il disait « qu'en prenant le fruit de ces grâces, il fallait en rejeter le goût en disant que tout cela n'était point Dieu, puisqu'on savait par la foi qu'il était infiniment plus grand et tout autre que ce que l'on en sentait ; qu'en cette manière d'agir, il se passait entre Dieu et l'âme un merveilleux combat : Dieu donnant, et l'âme niant que ce qu'elle recevait fût Dieu ; que dans ce combat l'âme était par la foi aussi forte et plus forte que Dieu, puisqu'il ne pouvait jamais tant donner

[1] MARIE DE L'INCARNATION, Ursuline de Tours, fondatrice des Ursulines de la Nouvelle France. *Ecrits spirituels et historiques,* publiés par Dom Claude Martin, de la Congrégation de Saint Maur, réédités par Dom Albert Jamet, de la Congrégation de France, avec des annotations critiques, des pièces documentaires et une biographie nouvelle. — Tome III, in 8 de 320 p. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie, et Québec, à l'Action Sociale. 1935.

[2] Nouvelle édition par D. B. Sodar ; in-12 de XXIII 70 p., 6 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1934.

[1] FR. LAURENT DE LA RÉSURRECTION : *La Pratique de la présence de Dieu.* Nouv. édition, avec préface et notes de Louis Van den Bossche ; in-32 de 232 p., 10 f. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1934.

qu'elle ne pût toujours nier qu'il fût ce qu'il donnait ; que *l'extase et le ravissement n'étaient que d'une âme qui s'amusait au don au lieu de le rejeter et d'aller à Dieu au delà de son don;* que, hors de la surprise, on ne s'y laissait point emporter ; que Dieu était pourtant le Maître. » (Cf. p. 133, 158-159).

Quant à l'objet même de tout l'opuscule, c'est-à-dire la vie en présence de Dieu, à la manière d'entrer et de progresser dans cette pratique, aux obstacles qui s'y rencontrent et à l'union à laquelle elle conduit, nous renonçons à citer : l'opuscule doit être lu, médité, et vécu.

33. — L'édition des *Lettres* de M. Olier que publie le grand érudit qu'est M. Lévesque [1] marque d'importants progrès sur toutes les précédentes. Déjà, en 1885, dans l'édition Faillon, le nombre des lettres (qui était de 250 dans l'édition Tronson de 1672) était passé à 433, et pour 300 d'entre elles était levé l'anonymat rigoureusement observé par Tronson. M. Lévesque publie 342 lettres de M. Olier dont le destinataire est connu, et 110 dont le destinataire est inconnu, plus une douzaine de lettres adressées à M. Olier par ses correspondants. Partout où ce fut possible, les manuscrits autographes ou copies, furent attentivement compulsés, et dans la plupart des cas, la date, soit exacte, soit approximative, a pu être fixée.

L'intérêt historique de cette correspondance est largement dépassé par son intérêt spirituel. M. Olier fut un grand directeur d'âmes : nous le voyons ici à l'œuvre, avec tout son zèle, qu'il s'adresse à des personnes du monde, à des religieuses, à des prêtres ou à ses disciples. Sa doctrine spirituelle est celle de « l'Ecole française » : mort à soi même et « adhérence » au Christ dans tous ses états et ses mystères, surtout dans le mystère de sa vie propre que nous révèle le dogme de l'Incarnation. Ces principes étaient ceux dont vivait M. Olier. Il les applique ici aux âmes depuis leurs débuts dans le service de Dieu jusqu'à leur arrivée aux états les plus élevés de l'union mystique.

C'est désormais dans cette édition critique, dont les notes nombreuses et les tables soignées rendent l'utilisation facile, qu'il conviendra de méditer les lettres de celui dont le P. Faber écrivait : « De tous les serviteurs de Dieu non canonisés dont j'ai lu la vie, il ressemble le plus à un saint canonisé. »

34. — Une bonne anthologie des écrits de M. Olier est offerte au public catholique et particulièrement aux clercs, par M. Amiot, supérieur du Grand Séminaire du Puy [2]. Non seulement les ouvrages imprimés, mais aussi ceux qui sont restés en manuscrits, ont été mis à contribution. L'édition des *Lettres* par M. Lévesque n'ayant pas encore été publiée quand M. Amiot préparait son travail, c'est d'après Faillon que des extraits en sont donnés. Les passages recueillis sont groupés suivant l'ordre synthétique, sans tenir compte de l'ordre chronologique. La première partie (204 p.) traite de la vie et des vertus chrétiennes ; la 2e partie (112 p.) est réservée aux grandeurs et aux vertus sacerdotales, aux instructions pour la direction des âmes, et à l'esprit qui doit animer en particulier les prêtres de Saint-Sulpice dans l'éducation des clercs.

Cet ouvrage mérite de devenir classique dans les grands séminaires, même non sulpiciens, tant pour les maîtres que pour les élèves. Il inaugure dignement une nouvelle collection : *Les Classiques catholiques,* dont nous aurons sans doute à parler de nouveau.

[1] *Lettres de M. Olier, curé de la paroisse et fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice.* Nouvelle édition, par M. Lévesque, P. S.-S. 2 vol. in 12 de 668 et 605 p., 36 f. Paris, J. de Gigord. 1935.

[2] Jean-Jacques Olier : *Instructions sur la vie chrétienne et sacerdotale.* Pages choisies par F. Amiot ; in-12 de 326 p., 15 f. Fernand Sorlot, 7, rue Servandoni, Paris 6e 1934.

35. — Les *Méditations* de S. Jean Eudes que publie le P. Lebrun sont à la fois un document d'histoire et un livre de piété [1].

La spiritualité du saint porte la marque très nette de l'influence bérullienne. La conception qu'il avait de la méditation, ou mieux de l'oraison, se rapproche beaucoup de celle qu'a vulgarisée la méthode sulpicienne. C'est ce que montre le P. Lebrun dans une introduction de 28 pages, qui constitue un petit traité de l'oraison suivant S. Jean Eudes.

Les sujets de méditation rassemblés ici sont tous extraits textuellement des œuvres du saint. Le P. Lebrun s'est contenté, en vue de l'utilisation pratique, de composer ou d'abréger les titres de chaque méditation ou de chaque point et d'ajouter, quand elle manquait, une formule latine d'oraison jaculatoire placée à la fin de l'exercice.

Les 138 méditations, de quatre pages en moyenne chacune, sont réparties en 11 groupes, suivant l'ouvrage du saint d'où elles ont été tirées. Elles traitent de la plupart des sujets intéressant la vie chrétienne, la vie sacerdotale ou religieuse, et surtout les dévotions caractéristiques du saint à l'égard du Verbe Incarné et de ses différents mystères, ainsi qu'à l'égard des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie.

Il y a là une source abondante et pure où les enfants de S. Jean Eudes et toutes les âmes pieuses auront désormais toute facilité de venir puiser.

36. — Sous le titre « Heures Eucharistiques », le P. Jacques de Blois, O. M. C., réédite les *Visites au Très Saint-Sacrement ou entretiens affectifs avec N.-S. Jésus-Christ dans l'Eucharistie* du P. Albert de Paris, capucin († 1727) [2]. Nous n'hésitons pas à dire que cet ouvrage, paru pour la première fois en 1693, est l'un des plus substantiels et des plus pieux que le XVIIe siècle nous ait laissés.

Il s'agit de visites au Saint Sacrement, d'une durée de dix minutes en moyenne si on les lit à haute voix. Nous conseillons plutôt d'en faire un thème de méditation. Il y a une *visite* pour chaque semaine de l'année, en tout 54 (sans compter trois *visites* ajoutées par le P. Jacques de Blois). Dans

[1] *Œuvres choisies de S. Jean Eudes. — Méditations sur divers sujets ;* in-18 de 630 p., 20 f. Paris, Lethielleux. 1933.

[2] Un vol. in 12 de 310 p., 15 f. Paris, Librairie Saint-François. 1933.

l'ensemble, elles s'inspirent du cycle liturgique et du sanctoral, ce qui donne une extrême variété aux entretiens avec Notre-Seigneur. La pensée de Marie y tient une large place, et ce trait fait songer à S. Alphonse de Liguori, qui dissocia la visite à la Sainte Vierge de la Visite au Saint-Sacrement. A-t-il connu l'ouvrage de son devancier ? Ni dans la préface de cette réédition, ni dans l'article qu'il a consacré dans le *Dict. de Spir.* à Albert de Paris, le P. Jacques de Blois ne répond à cette question.

Le fond doctrinal de ces *visites* est vraiment très substantiel et en même temps fort original. L'âme y parle directement à Notre-Seigneur, sur un ton plein d'affection et de respect ; elle n'a qu'à se laisser imprégner par le texte qu'elle lit. On se trouve ainsi, dit l'auteur lui-même dans l'avertissement, (p. 16)

« tout d'un coup dans cette partie la plus importante de l'oraison mentale, dans ces actes de volonté qui sont de saintes affections. On présente ici ces affections toutes formées ; le cœur peut agir sans peine à mesure que les yeux suivent la lecture et, se servant de sentiments déjà formés, il contracte ou fortifie l'habitude de bien méditer. »

A la fin de l'ouvrage, le P. Albert de Paris a ajouté, d'après la même méthode, trois thèmes évangéliques traités comme préparations à la sainte communion et comme actions de grâces.

Un seul regret à formuler au sujet de cette publication que nous recommandons très vivement : c'est que l'éditeur ait cru que « le style demandait une adaptation » et qu'il l'ait faite. Qu'on veuille donc bien s'abstenir de ces prétendus rajeunissements qui ont défiguré tant de publications pieuses au XIXe siècle. Les plumes du grand siècle valaient bien nos « stylos » modernes, et c'est vraiment faire injure à nos contemporains de penser qu'ils sont incapables de comprendre le style de Bossuet, — auquel, non sans raison, le P. de Blois compare celui du présent ouvrage.

37. — Le Père de Foucauld avait demandé à son directeur, l'abbé Huvelin, la publication d'un petit opuscule fait d'extraits de l'Evangile groupés suivant un certain ordre logique. M. de Richemont vient de satisfaire à ce vœu [1], dans un fac-similé reproduisant l'écriture même du Père, avec les emblèmes du Sacré Cœur qu'il avait dessinés çà et là dans les pages. Ce document montrera aux disciples spirituels du Père quel était l'élément évangélique de cette grande âme.

III. — Ecoles de spiritualité

38. — Le renouveau des études de spiritualité a ramené l'attention sur les écrits des Pères et des auteurs anciens pouvant servir à la lecture spirituelle pour les chrétiens de nos jours. En des pages de bonne tenue scientifique, qui furent d'abord publiées dans la *Nouvelle Revue théologique* de Louvain, le P. de Ghellinck, S. J. [2], oriente le lecteur moderne qui voudra faire un choix, en connaissance de cause, dans cette littérature précieuse, mais un peu touffue. Pour chaque auteur, le R. P. indique les œuvres ou les passages importants qui constituent un exposé de doctrine ascétique et mystique. Il prévient le lecteur des difficultés qui l'attendent et qui tiennent, soit aux imperfections du style, soit à l'imprécision de la pensée, soit à la différence des points de vue auxquels se plaçaient les anciens et qui ne correspondent plus à notre mentalité moderne.

Parmi les remarques fort intéressantes de la conclusion, retenons celle-ci, qui a une portée générale. Au temps des Pères, « deux écoles surtout se détachent : du côté théorique et mystique, le néoplatonisme a exercé un réel attrait sur des âmes remarquablement élevées et profondément religieuses ; mais du côté pratique, c'est surtout le stoïcisme qui vient au premier plan, avec l'attention donnée à l'*autoscopie* psychologique et morale et avec l'insistance sur l'ancienne *apatheia*, qui, d'orgueilleuse qu'elle était, se prend à devenir humble en s'imprégnant d'idées chrétiennes. » Et après avoir signalé le magistral article du P. Arnou sur le *Platonisme des Pères* (dans le *Dict. de Théologie Catholique* : cf. *Ami* 1935, p. 34), il souhaite que nous ayons sur le Stoïcisme et ses rapports avec l'ascèse chrétienne un article de même valeur. On ne peut que s'associer à ce vœu.

I. — Spiritualité augustinienne

39. — La place importante que S. Augustin occupe parmi les maîtres de la spiritualité a été étudiée récemment dans son ensemble par le P. Boyer, S. J. [1]

Après avoir noté très brièvement les influences qui contribuèrent à la formation spirituelle du saint et indiqué parmi ses ouvrages ceux qui constituent les « sources » les plus importantes, il donne une analyse détaillée de la doctrine. Le point culminant de cette étude sont les 12 colonnes consacrées à la notion augustinienne de la contemplation. Le P. B. analyse finement et distingue avec soin les différents modes d'ascension qui préparent l'instant rapide où l'âme touche à l'expérience de Dieu. Contre D. Butler et le P. Maréchal, il soutient (avec raison, selon nous) qu'il n'y a pas dans ce bref éblouissement une vision intuitive de l'essence divine telle que la possède l'élu du ciel : seuls Moïse et S. Paul ont joui ici-bas, selon S. Augustin, de quelques instants de vision béatifique : les expériences mystiques des autres saints ne sont point montées jusque là. Elles suffisent cependant à donner au juste, vivant ici-bas, un avant goût du bonheur céleste, qui imprègne et dirige toute son activité, surtout son activité apostolique.

En terminant, le P. B. consacre 3 colonnes à définir le rôle de S. Augustin comme législateur de la vie monastique.

40. — Ce dernier sujet est repris avec plus d'ampleur dans une agréable et savante brochure

[1] P. Charles de Foucauld : *Le Modèle unique ;* 25 p. in-18, 2 f. Marseille, Publiroc. 1935.

[2] J. de Ghellinck, S. J : *Lectures spirituelles dans les écrits des Pères ;* in-12 de 90 p., 4 f. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1935.

[1] Art. *Augustin (Saint)* dans le *Dict. de Spiritualité*, t. I, fasc. IV, col. 1101-1130.

du P. Mellet, O. P. [1]. Données d'abord sous forme de conférences dans un couvent dominicain, ces pages ont reçu ici, avec quelques retouches, l'appui d'une bibliographie abondante. Les textes essentiels sont cités *in extenso* en latin dans les notes, où l'on trouvera également de très nombreuses références.

Cette étude fort pénétrante décrit d'abord les étapes par lesquelles passa S. Augustin pour aboutir à sa conception propre de l'idéal monastique. Pressenti avant même la conversion, agissant au moment du retour à Dieu puisque celui-ci est dû à l'exemple de S. Antoine et de ses deux disciples de Trêves, essayé à Cassiciacum dans des conditions dont les sages platoniciens auraient encore pu approuver les lignes essentielles, cet idéal monastique reçoit sa forme définitive à Thagaste, quand Augustin laïc vit à la tête d'un petit couvent ; il conquiert ses qualités complémentaires d'ordre apostolique quand le sacerdoce, puis l'épiscopat, jettent l'évêque d'Hippone dans les luttes extérieures et intérieures qui sont ici-bas le lot de l'Eglise et des meilleurs de ses enfants.

Après avoir rappelé (un peu brièvement, vu leur importance pour son sujet) les controverses récentes sur la véritable origine, la forme primitive et l'influence dans les milieux bénédictins anciens de l'*Epistola 211*ª appelée communément « Règle de S. Augustin », le P. Mellet en donne une analyse éclairée par d'autres textes du saint Docteur [2]. C'est bien le plus pur esprit augustinien qu'on respire dans ces pages.

C'est aussi l'esprit dominicain. Car, après avoir été la règle des Chanoines réguliers du Moyen Age, l'*Epist. 211*ª est devenue la base de la règle donnée par S. Dominique aux Frères Prêcheurs. On comprend que le P. M. ait étudié avec une attention vraiment filiale la règle sortie du grand cœur de l'évêque d'Hippone : son œuvre, savante et ferme, y a gagné le charme et la fraîcheur des travaux qu'on entreprend avec amour.

41. — Il ne semble pas que le P. Boyer, dans son article présenté ci-dessus nº 39, ait donné toute l'importance qu'elles méritent aux vues et aux interprétations du P. Cayré sur la contemplation augustinienne [3]. Dans un opuscule rédigé sous forme de lettres à Amantius, jeune disciple moderne de S. Augustin, le P. Cayré donne une série de conseils aussi utiles que compétents pour la pratique de l'oraison selon l'esprit du saint [4].

Très peu de citations ; pas de références : elles sont inutiles, car l'auteur a fait ailleurs ses preuves, et son but ici est de formuler, en restant fidèle à la pensée du saint, non pas une *méthode* précise au sens moderne du mot, mais des indications sur la *voie* qu'il a suivie, sur les principes directeurs de sa piété, sur la forme d' « élévation » qu'il aimait à employer pour traiter avec Dieu, et de donner ainsi à Amantius non pas des recettes pour sa méditation, mais un *esprit* dont il s'inspirera librement.

Le trait le plus frappant de cet « esprit » augustinien est la place donnée aux affections par rapport aux résolutions. Dans les méthodes modernes, toute la méditation (considérations et affections) est ordonnée aux résolutions à prendre. Et pour le remarquer en passant, il y aurait bien des choses à dire sur cette conception de l'oraison qui subordonne trop volontiers Marie à Marthe, la contemplation à l'action. Quoi qu'il en soit, telle n'est pas la pensée de S. Augustin. Pour lui, toute l'oraison est ordonnée aux affections, et parmi celles-ci, à l'adoration et à la louange en premier lieu, puis à l'action de grâces, à la contrition, à la demande, etc. Même les résolutions tendent à ce but. Il en résulte une variante importante dans l'ordre à suivre au cours de l'oraison : les résolutions doivent précéder les affections.

Pour le comprendre, il faut se souvenir d'abord que le but de l'oraison est de provoquer l'union à Dieu par des actes fervents de charité. Tel est en effet l'objet propre de l'oraison prise en elle même, comme exercice spécial de piété ; l'amendement de la vie doit normalement en résulter, c'est entendu, mais comme une *conséquence* plus ou moins lointaine qui doit apparaître *après* l'oraison ; la prière mentale, de soi, est un exercice complet et achevé, et son but est atteint quand il a amené l'âme à *mettre en acte la charité* envers Dieu, sous toutes ses formes : complaisance, bienveillance, louanges, regrets, etc.

Pour y parvenir, l'âme recueillie en présence de Dieu se livre donc à des *considérations* dont le point de départ se trouve dans les choses sensibles ou mieux dans les vérités de la foi. A la lumière qui en résulte, elle s'examine elle-même et opère les redressements nécessaires qui se formulent en *résolutions*. C'est seulement alors, quand elle s'est mise en règle avec la volonté divine, qu'elle peut, sans se sentir gênée par des remords ou des refus, se livrer à l'amour divin et s'exprimer en affections de louanges, de remerciements, de confiance et de regrets, etc. Ce *processus* apparaît avec évidence à quiconque examine attentivement la façon dont procède le saint dans ses élévations pieuses, et spécialement dans les *Confessions*.

L'un des avantages de cet « esprit » augustinien est de maintenir le lien antique entre l'oraison mentale et l'office divin où la louange tient une si grande place ; ce lien organique a été dénoué par les méthodes modernes ; les quelques auteurs récents cherchent à le rétablir ; mais les procédés auxquels ils ont recours sembleront bien artificiels aux âmes dont la piété aura pris la forme « augustinienne », dégagée de nouveau par le P. C.

Imbu de cet « esprit », le disciple de S. Augustin pourra user à volonté de l'une ou l'autre des

[1] Fr. M. Mellet, O. P. : *L'itinéraire et l'idéal monastique de S. Augustin ;* in-12 de 150 p., 10 f. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie (Bibliothèque augustinienne). 1935.

[2] Outre quelques fautes d'impression, signalons à l'auteur une distraction dans une traduction, p. 52. « Il n'y a pas de plus brave homme qu'un chirurgien, » aurait dit S. Augustin ; « il pleure en vous cisaillant, en vous cautérisant, mais il vous cisaille et vous cautérise quand même. » Dans le texte latin cité en note, ce n'est pas le chirurgien qui pleure, mais le patient : *Plorat secandus, et secatur ; plorat urendus, et uritur.*

[3] Sur ces vues neuves et importantes du P. Cayré, cf. *Ami* 1928, p. 418-421.

[4] Fulbert Cayré, A. A. : *La méditation selon l'esprit de S. Augustin ;* in-12 de 94 p., 4 f. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie (Collection « Pour la primauté du spirituel »).

« méthodes » usuelles. Le P. C. termine son opuscule en reproduisant dans leurs traits essentiels trois de ces méthodes : celle de S. Ignace, celle de S. François de Sales et celle de Saint-Sulpice.

II. — Spiritualité bénédictine

42. — Sur S. *Benoît* et les *Bénédictins*, le *Dict. de Spiritualité* a publié un art. (67 col.) auquel ont collaboré trois des fils du grand patriarche. — Après une brève biographie, Dom Schmitz étudie la Règle : histoire du texte, analyse, commentaires, sources, rapports avec les autres règles monastiques. — D'après la Règle également, Dom P. de Puniet dégage la doctrine spirituelle de S. Benoît : il insiste sur l'importance de la présence de Dieu, sur l'action souveraine de la grâce et de l'Esprit-Saint, qui appellent en retour une coopération de l'homme faite de ponctualité, d'amour pour le Christ, l'esprit de prière s'affirmant surtout dans l'Office divin ; le but est la charité parfaite dans l'union à Dieu. — L'histoire fort complexe de la grande famille bénédictine, de ses divisions en branches diverses et de ses unifications, de ses abolitions et de ses résurrections, est résumée clairement par Dom Mähler.

43. — Le Commentaire de la Règle que publie en 2e édition M. Simon [1] se présente avec la recommandation de l'Abbé de Saint-Wandrille. Il est destiné aux Oblats bénédictins, prêtres ou laïcs, vivant dans le monde. Pour le texte comme pour les doctrines fondamentales, l'auteur déclare sa dépendance à l'égard du commentaire de Dom Delatte.

Il suppose qu'un passage de la Règle est lu chaque jour, de sorte que cette lecture soit achevée en quatre mois. De chacun des paragraphes ainsi déterminé il donne d'abord une *traduction* française (sans texte latin), puis un *commentaire* littéral, historique et doctrinal, enfin une *application* qui en dégage les leçons utiles au lecteur. C'est l' « application » qui constitue l'apport original, parfois un peu ingénieux, du livre. Les approbations très autorisées reçues par l'auteur ainsi que la rapidité avec laquelle s'est écoulée la 1re édition montrent bien qu'il est resté fidèle à l'esprit bénédictin et qu'il a su atteindre les âmes. Pour tous il y a là un bon livre de lecture spirituelle, et beaucoup de chapitres seront un excellent thème pour d'utiles méditations.

44. — Si l'on désire une lecture pieuse d'un genre analogue à celui de l'*Imitation*, qu'on prenne l'opuscule de Dom Idesbald van Houtryve, O. S. B. [2]. S'adressant à son lecteur et le tutoyant, l'auteur lui lance une série de réflexions pénétrantes comme des dards qui l'obligent à examiner de près son état spirituel. « L'Esprit de Jésus-Christ » c'est l'Esprit d'amour. Il doit inspirer tous les actes pour qu'on arrive à posséder « la vie dans la paix. » Cet amour est 1° accueil, souplesse, abandon ; 2° il porte à l'unité et 3° à la communion avec tout ce qui participe à la Bonté divine ; 4° il dispose à la lutte et au sacrifice, 5° qu'il règle par la discrétion ; 6° il crée la loyauté, 7° la simplicité, 8° la liberté intérieure, 9° la paix. Tel est résumé par l'auteur lui-même (p. 11-12) le plan de son ouvrage.

[1] G.-A. Simon : *La Règle de S. Benoît commentée pour les Oblats de son Ordre et pour les fidèles vivant dans le siècle* ; in-8 de xxxii 488 p., 25 f. Lyon, Vitte. 1934.

[2] *Dans l'Esprit du Christ* ; in-12 de 88 p., 5 f. Bruxelles, Edition Universelle (53, rue Royale). 1935.

45. — On aurait tort de se laisser impressionner par le nombre des grandes pages serrées dans lesquelles un moine bénédictin anonyme nous présente un commentaire du *Magnificat* [1]. C'est là une œuvre sans prétention littéraire, mais pieuse, doctrinale, instructive, très bienfaisante, dont tous les prêtres et tous les dévots tireront grand profit.

L'auteur part du point où s'arrêtent ordinairement les exégètes : des mains de ceux-ci, il reçoit le sens littéral de chaque verset, de chaque mot. Prenant alors le texte phrase par phrase, il en donne 1° une paraphrase objective, cherchant à bien pénétrer le sens que Marie donnait à chacun des mots qu'elle prononçait ; 2° il tire de là des applications pratiques, invitant l'âme à entrer dans les sentiments de Marie et à imiter sa pratique ; 3° il propose ensuite, plus brièvement, quelques affections et prières.

Un exemple fera mieux saisir cette méthode. Prenons les paroles : *Magnificat anima mea Dominum*. La paraphrase (12 pages) s'attache à montrer comment Dieu peut être grandi, magnifié, non en lui-même, mais dans sa gloire extérieure et comment il le fut par Marie. Sur le mot *anima*, on nous rappelle que cet hommage ne sera digne de Dieu que s'il est intérieur, comme Marie l'a si bien compris. Le mot *Dominus*, constamment employé dans l'Evangile par Marie quand elle parle de Dieu (et non le mot *Pater*, par exemple), montre avec quel respect elle traitait avec Dieu, elle la privilégiée par excellence entre toutes les créatures. Dans les « applications pratiques » (14 p.), ces trois points de vue sont repris et nous servent de leçons dans nos rapports avec Dieu. L'âme enfin, dans les « affections et prières » (1 p. 1/2) s'adresse à sa Mère du ciel et lui exprime filialement son admiration et ses besoins.

Les développements se suivent sans hâte, sans recherche de la concision ni du mot à effet ; leur valeur tient à l'étendue et à la solidité de la doctrine, tirée habituellement de la Sainte Ecriture et des écrits des mystiques ou des auteurs spirituels, parmi lesquels sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus tient une place de choix. L'auteur se laisse guider par les pensées mêmes du cantique qu'il commente, et ne tire pas celles-ci vers des catégories faites d'avance. C'est à peine s'il note sans insistance, que la 1re partie du *Magnificat* se rapporterait à la vie *unitive*, la 2e partie, opposant défauts et vertus, se référerait à la vie *purgative* et à la vie *illuminative*, et la 3e indiquerait les fruits goûtés par l'âme fidèle, quelle que soit l'étape où elle se trouve.

En quinze pages, vers la fin de l'ouvrage, il indique la manière de se servir du *Magnificat* 1° pour une pieuse récitation de ce cantique soit à l'Office, soit comme prières d'actions de grâces ; 2° pour une neuvaine ; 3° comme formules d'oraisons jaculatoires ; 4° pour une retraite spirituelle.

[1] *Commentaire ascétique du Magnificat*, par un moine bénédictin ; in-8 de 295 p., 20 f. Bruges, Beyaert ; et Paris, Casterman. 1933.

Dans cette œuvre simple et digne de son sujet, l'auteur anonyme se révèle un fils aimant de sa « céleste Mère » et un sagace interprète de ses pensées et de ses sentiments.

Voir aussi nº 11, Mager ; nº 28, Louis de Blois ; nº 31, Marguerite d'Arbouze ; nº 82, Mère Doëns.

III. — Spiritualité franciscaine

44 bis. — Simultanément nous parviennent deux bons commentaires de la règle du Tiers-Ordre franciscain.

Le premier [1] est un ouvrage de bonne tenue scientifique et canonique, d'un style soigné, avec çà et là le trait piquant, mais sans insistance. Une introduction indique les origines du T.-O. et son but général. Un appendice donne tous les renseignements utiles sur le Cordon de S. François, que S. S. Pie XI signale comme une préparation à l'entrée dans le T.-O. Nous recommandons sans réserve ce commentaire à nos confrères.

45 bis. — S'ils veulent agrémenter leurs instructions aux Tertiaires par quelques sourires, qu'ils s'inspirent du Commentaire du P. Athanase de Sadournis, O. M. C. [2]. Le fond en est bien sérieux, mais la forme, très familière, n'est pas exempte de quelque outrance ou même de quelque trivialité dans l'expression. Ce défaut sera facile à corriger, et dans certains milieux il sera peut-être regardé comme une qualité.

Ainsi peuvent se compléter l'un par l'autre ces deux volumes, pour le plus grand bien et le plus grand intérêt des réunions de Fraternités.

46. — Le P. Désiré des Planches est poète à ses heures : les fils de S. François le sont volontiers, comme leur patriarche. L'amour du beau l'a conduit au *Cantique des Cantiques,* et, comme il n'est pas seulement un poète, mais aussi un théologien et une âme séraphique, il en a donné un commentaire vraiment fort remarquable, qui a déjà ravi et ravira encore beaucoup d'âmes saintes [3].

Le mot *Commentaire* doit être ici entendu dans un sens particulier. L'auteur ne s'arrête guère à la lettre du poème ; à l'occasion il en adoucit le réalisme ou glisse sur certains détails d'expression. Il professe même que « l'Ecriture a des sens divers, des sens tellement divers qu'ils paraissent opposés. Tel texte dénonce l'âme infidèle ou désigne l'âme fidèle » (p. 124), selon qu'il plaît au lecteur de l'interpréter dans un sens ou dans l'autre. La rédaction très soignée accumule les images : il en résulte parfois des expressions qui risquent de n'être pas du goût de tous les lecteurs (v. g., p. 28, 51, 64) ; quelques lourdes fautes d'impression donnent des sens bien désagréables (v. g., p. 92, 363) ; des imprécisions ont échappé

[1] *Tiers-Ordre de S. François. Commentaires de la Règle,* par le P. Guy Laval, O. F. M ; in 18 de 290 p. Bordeaux, aux Bureaux de *La Revue Franciscaine,* 36, rue Pierre Duhem 1934.

[2] *Tiers-Ordre de S. François. Règle expliquée pour rechristianiser à fond ;* in-18 de 390 p., 10 f. Aux bureaux des *Voix Franciscaines,* 32, rue des Potiers, à Toulouse 1934.

[3] P. Désiré des Planches, O. M. C. : *L'Union au Christ, d'après le Cantique des Cantiques. Conférences séraphiques ;* in 12 de vi-369 p., 18 f. Paris, Librairie Saint-François. 1933.

(par ex. p. 14 : ce n'est pas chez Simon le Lépreux que Madeleine, si c'était elle, a baisé les pieds du Sauveur).

Mais ces misères sont des pailles entraînées par le courant d'une doctrine spirituelle exacte, présentée à l'aide des chaudes images du Cantique, qui ont éveillé dans l'âme du poète-théologien d'innombrables et harmonieuses résonnances mystiques. Les alinéas se succèdent, semblables à des strophes dont ils ont parfois la cadence et les refrains. A la lecture des premiers chapitres, on admire, mais l'on se demande si l'auteur pourra jusqu'au bout se maintenir sans essoufflement à des niveaux si élevés. Il s'y maintient avec aisance, renouvelant sans cesse les aperçus, les élans, les louanges, les formules, donnant l'impression d'une plénitude de doctrine se traduisant en des chants inspirés. Et l'on oublie les petits défauts signalés plus haut, on oublie même de revendiquer les droits du sens précis des versets du Cantique, pour se laisser bercer. instruire et entraîner aux accents de cette musique semblable aux flots de la mer dont les murmures se succèdent sans ordre apparent, se ressemblant toujours sans se répéter jamais.

Données d'abord à des communautés d'hommes et de femmes, ces conférences s'adressent aux âmes qui aspirent à l'union divine ou qui y sont parvenues, à celles qui sont pour Jésus « une humanité de surcroît [1], » selon l'expression employée par l'auteur avec prédilection. Elles disent le bonheur de cette union divine, mais en marquent avec soin les conditions et les exigences.

On voit par là à quel genre de lecteurs ces pages conviennent. Nous pensons qu'on fera bien de ne les prendre qu'à petites doses et en laissant des intervalles de repos : elles ont quelque chose d'excitant pour le sentiment, et il n'est pas bon de maintenir les âmes, ou du moins toutes les âmes, à ce degré de tension d'une manière continue.

47. — Ecrites d'abord, semble-t-il, pour l'instruction de ses frères en religion, les pages substantielles dans lesquelles le P. Gaudreau marque les étapes de l'itinéraire qui conduit à la vie unitive, conviennent à toutes les âmes [2]. En un style simple, direct, qui se tient loin de toute controverse, l'auteur s'adressant à un de ses frères, et en même temps aux âmes de bonne volonté (p. 116), indique tout ce que doit faire un serviteur de Dieu qui, partant des frontières que menace encore le péché mortel, veut parvenir aux sommets bienheureux de la vie mystique. Une 1re partie correspond à ce dont traitent d'autres auteurs sous les titres de « voie purgative » et de « voie illuminative. » La 2e partie correspond à la « voie unitive. » La doctrine est complète dans sa sobriété, le style simple, clair, exact. Cet ouvrage peut servir tout aussi bien de manuel élémentaire pour un cours de théologie ascétique et mystique (à condition d'être expliqué et commenté) que de livre de lecture spirituelle.

48. — Le P. Lekeux a bien raison de montrer à quel point la bonne volonté est une condition de

[1] Voir *Ami* 1935, p. 347.

[2] *L'union d'amour avec Dieu,* par le P. Yves-Marie Gaudreau, O. F. M ; 2e édit., in-12 de 176 p., 10 f. — Paris, libr. Saint-François. 1934.

la sainteté et une disposition efficace pour y parvenir. Son livre [1] contient en outre une foule de bons conseils, bien pratiques et fort judicieusement présentés. Mais pourquoi a-t-il cru devoir y joindre tantôt des mises en scène diaboliques ridicules, tantôt des contes de fées à dormir debout, tantôt des pages d'une vulgarité qui touche à la trivialité ?

Voir aussi no 36, P. Albert de Paris.

IV. — Spiritualité dominicaine

49. — Une vue d'ensemble sur la spiritualité dominicaine nous est donnée par un groupe d'auteurs particulièrement compétents [2]. On a bien fait de publier dans une édition portative ces pages qui constituaient d'abord un no spécial de la *Vie Spirituelle* (sept. 1921) Le lecteur y trouvera une biographie de S. Dominique qui s'efforce de dégager le caractère original de sa vie intérieure, puis un article sur le développement historique de la doctrine ascétique et mystique au sein de l'Ordre. Vient ensuite une synthèse des principes généraux de cette spiritualité tels qu'ils apparaissent dans la doctrine de S. Thomas d'Aquin. L'opuscule se clôt par deux aperçus sur le rôle de la liturgie et sur celui de l'oraison dans la vie intérieure d'un disciple de S. Dominique.

On souhaiterait de posséder pour les autres familles religieuses un travail aussi soigné et aussi précis.

50. — La canonisation de S. Albert le Grand n'a pas donné lieu à des travaux très approfondis sur sa théologie spirituelle. Les meilleurs semblent être ceux que lui ont consacrés les nos spéciaux de la *Revue Thomiste* (avril 1931) et surtout de la *Vie Spirituelle* (janvier 1933). On trouvera aussi quelques indications utiles dans l'article *Albert le Grand* du *Dict. de Spiritualité* (t. I, col. 277-283).

Les recherches modernes ont eu plutôt comme résultat de lui enlever la paternité d'ouvrages qui lui étaient attribués jusqu'ici. Le *De adhærendo Deo,* vraie perle de doctrine spirituelle, a d'abord été attribué à Jean de Castel, bénédictin bavarois († vers 1410 ; c'est sous ce nom que parut la récente traduction française) [3]. Des études subséquentes ont montré que Jean de C pourrait bien être seulement l'auteur de quelques chapitres ajoutés à un opuscule plus ancien. Mais d'autre part, même dans sa 1re partie, le *De adhærendo Deo* renferme des citations d'auteurs postérieurs à S. Albert, notamment de S. Thomas, son disciple. Comme la plupart des travaux anciens sur la théologie mystique du « Docteur Universel » s'appuyaient avant tout sur cet ouvrage, on voit qu'ils sont désormais entièrement à refaire.

[1] R. P. Lekeux, franciscain : *Sainteté et bonne volonté;* in-12 de 150 p., 8 f. Paris, Lethielleux. 1935.

[2] RR. PP. Bernadot, Cathala. Garrigou Lagrange, Martin, Petitot : *La spiritualité dominicaine ;* in-32 de 160 p., 5 f. Juvisy. Editions du Cerf.

[3] Jean de Castel : *De l'union avec Dieu.* Première traduction complète par les Bénédictins de Saint Paul de Wisques. Un vol. in-32 de 126 p. Juvisy, Les Editions du Cerf.

Il en va de même du *Paradisus animæ,* traité fort utile à méditer, malgré la monotonie du plan adopté pour faire connaître, aimer et pratiquer chacune des 42 vertus qui défilent dans ces pages. Le P. Vanhamme, O. P., qui a traduit et annoté avec soin cet opuscule [1], incline à penser qu'il n'est pas d'origine dominicaine, mais pourrait être l'œuvre d'un franciscain postérieur au XIIIe siècle.

L'étude de la spiritualité de S. Albert serait donc à reprendre, en se basant avant tout sur ses commentaires des œuvres de Denys le Mystique, mais en tenant compte des indications très nombreuses semées dans ses autres écrits. Un travail direct de ce genre, en ce qui regarde la sainteté de Marie, nous est annoncé par le P. Mellet, O. P. ; il en a donné le plan dans la préface de sa thèse de doctorat en théologie, et cette thèse elle même est un chapitre important de l'ouvrage futur [2]. La bonne tenue scientifique de celle-ci fait souhaiter l'apparition du travail ainsi amorcé.

51. — Avec le tome V s'achève le travail approfondi dans lequel le P. Gerest propose aux fidèles une synthèse de l'ensemble de la vie chrétienne. Il s'agit cette fois des fins dernières [3].

Dans la 1re partie, le P. G. nous parle des prodromes de la mort, joies des âmes droites ou inquiétudes des pécheurs en voyant s'avancer le soir de la vie. La vieillesse et la maladie annoncent le départ prochain, dont il est question dans la 2e partie : agonie, trépas, jugement particulier. La 3e partie nous met en présence des trois seules solutions qui attendent l'âme après la mort : un irréparable désastre, une expiation purificatrice, ou la gloire du ciel. L'ouvrage entier se partage en 31 sections. Les seize premières, qui traitent de tout ce qui précède et prépare la mort, sont les plus neuves. Les 15 dernières reprennent des thèmes fréquemment traités : mort, jugement, enfer, purgatoire, ciel ; mais le talent de l'auteur a su les renouveler.

Rappelons que chacune des 31 sections se divise uniformément en cinq points : 1o une annonce du sujet ; 2o des « applications morales » ; 3o un « recueillement » : c'est ici le morceau le plus long (6 à 10 pages), les deux premiers n'étaient que des préludes d'une demie page chacun ; 4o des « affections » correspondant aux considérations qui constituent le « recueillement » ; 5o enfin une prière. Les développements sont un peu longs pour l'exercice de la méditation ; nous y verrions plutôt la matière d'une lecture spirituelle que l'on ferait la veille au soir et dont quelques idées maîtresses pourraient servir à l'oraison du lendemain.

[1] S. Albert le Grand : *Le Paradis de l'âme ou Petit livre des vertus,* traduit et annoté par le P. G. Vanhamme ; in-32 de 224 p., 6 f. Juvisy. Les Editions du Cerf.

[2] Fr. M. Mellet O. P. : *Essai sur la Mariologie de S. Albert le Grand. La sainteté de la Mère de Dieu.* Thèse de doctorat présentée devant les Facultés Catholiques de Lyon. Un vol. in-8 de 142 p. Lyon, Bosc (42, quai Gailleton). 1935.

[3] P. Gerest, O. P. : *La vie chrétienne raisonnée et méditée. V. Face à l'éternité ;* in-12 de XVI-490 p., 20 f. Paris, Lethielleux. 1933. — Le tome IV étant divisé en deux parties, l'ensemble comprend donc six volumes fort denses (100 f. les six).

52. — En même temps que le précédent, un autre ouvrage du même auteur sortait des presses. Il s'agit cette fois de la dévotion envers la Sainte Eucharistie [1]. Le P. G nous montre comment une âme dont l'Eucharistie a conquis l'intelligence, la volonté et le cœur devient une « âme eucharistique » que la communion bien faite transforme. Les aperçus intéressants et même neufs ne manquent pas, mais, comme dans le précédent ouvrage, il faut savoir les découvrir sous la luxuriante abondance du style oratoire. Bien des lecteurs ne jugeront pas que c'est là un défaut; ils s'en féliciteront au contraire.

53. — *Colligite fragmenta...* C'est ce conseil évangélique qu'a suivi le P. H.-D. Gardeil, ce qui nous vaut la publication posthume de deux volumes de son oncle, le regretté P. Ambroise Gardeil.

Le plus important de ces volumes [2] a pour centre un groupe de quatre articles publiés jadis dans la *Revue Thomiste* et qui traitent du gouvernement de soi-même qu'on doit réaliser notamment par l'exercice de la vertu de religion, par la dévotion et par la prière. M. Maritain ayant proposé de reproduire ces articles dans un volume de la *Bibliothèque française de philosophie*, s'adressa au P. H D. Gardeil. Celui-ci se souvint alors que les articles en question étaient la réalisation partielle d'un vaste plan d'ensemble conçu par son oncle, plan dont les deux volumes sur *La structure de l'âme et l'expérience mystique* constituaient un autre fragment complètement achevé. Ce plan, il était aisé de le reconstituer en utilisant les nombreuses notes et ébauches laissées par le défunt. C'est ce que fit le Père, et il nous livre le résultat de son travail dans une introduction assez développée et dans une table synthétique placée à la fin de l'ouvrage. Ainsi se constitua le présent volume, qui comprend, outre les tables, une brève préface de M. Maritain, l'introduction du P. H.-D. Gardeil (62 p.) et les articles du P. A. Gardeil (300 p.).

54. — L'autre volume [3] a une origine différente. On sait que le P. A. Gardeil avait longuement étudié les dons du Saint-Esprit. Outre un ouvrage d'édification où il montrait les dons en exercice dans les Saints dominicains, il avait donné sur ce sujet au *Dict. de Théologie Catholique* une forte étude historique et doctrinale. Plusieurs fois il y puisa le thème des retraites qu'il prêchait aux Communautés religieuses. Une de ses auditrices de Beaune ayant pris des notes, reconstitua dans le détail chacune des instructions. Le texte ainsi établi fut soumis au P. G., qui, après révision, l'approuva et même l'adopta pour son propre compte. Telle est la « reportation », comme on eût dit au temps de S. Thomas, que le P. H.-D. Gardeil vient de livrer au public. On y trouvera donc quinze instructions de retraite, dont sept traitent des sept dons du Saint-Esprit, sept des « béatitudes » correspondant à chacun des dons dans le système thomiste, une enfin, la dernière, qui traite du progrès spirituel. La vigueur doctrinale en est la qualité la plus remarquable; mais la sincérité de conviction avec laquelle le P. A. Gardeil se meut dans ces réalités surnaturelles confère à cette retraite une valeur oratoire d'autant plus prenante qu'elle dédaigne les artifices familiers aux orateurs.

55. — Il n'y a rien non plus d'artificiel dans le nouveau volume écrit par le P. Joret [1], et pourtant le style élégant, nuancé, précis, les notations psychologiques fines et déliées accompagnant des aperçus théologiques du plus pur thomisme, confèrent à ces pages le privilège de donner au lecteur l'impression très vive qu'il est en présence d'une véritable œuvre d'art.

Le but des 38 « recueillements » qui composent cet ouvrage est d'enseigner, à l'âme qui aspire à la perfection de l'union avec Dieu, les vérités sur lesquelles elle doit faire porter son attention et ses réflexions, ainsi que les conséquences pratiques qui en résultent et dont sa piété et sa conduite doivent s'inspirer. Dieu vit en nous, et ce Dieu est Trinité : telle est l'idée dominante autour de laquelle se groupent toutes les autres, comme des rayons autour d'un astre. Chacune de ces élévations constitue un beau sujet d'oraison, que l'auteur offre, non pas précisément aux âmes parvenues aux états passifs (encore qu'elles puissent y recourir fort utilement), mais à celles qui veulent s'établir dans l'union active avec Dieu et conquérir pour cela le recueillement habituel auquel on peut parvenir en cultivant en soi une foi éclairée et une charité fréquemment en acte. Qu'à une âme ainsi préparée Dieu accorde souvent les grâces de l'union mystique, le P. J. le sait et il verrait volontiers dans ce résultat la récompense de son propre travail.

A ceux de nos lecteurs qui réclament, dans les livres de spiritualité, l'union trop rare de deux qualités maîtresses : solidité doctrinale et piété sincère, nous recommandons sans hésiter ce nouvel ouvrage du P. Joret; ils ne seront pas déçus.

Voir aussi nº 1, *La Vie spirituelle*; nº 12, Berto; nº 16, Raymond; nº 26, Tauler.

V. — Spiritualité carmélitaine

56. — Sur sainte Thérèse d'Avila, un volume est paru que la seule qualité de ses auteurs suffirait à imposer à l'attention [2].

M. Dominguez Berrueta nous est présenté par l'éditeur comme : « professeur à l'Institut de Salamanque, mathématicien renommé, auteur et réalisateur d'une curieuse réforme de la gamme musicale, qui connaît et a étudié mieux que quiconque les grands écrivains mystiques de son pays. » Quant à M. Jacques Chevalier nos lecteurs savent qu'il est professeur de philosophie et doyen à la Faculté des Lettres de Grenoble; ils savent aussi

[1] P. Gerest, O. P., : *La vie eucharistique*; in-12 de VIII-314 p., 15 f. Paris, Lethielleux 1933.
[2] A. Gardeil, O. P. : *La vraie vie chrétienne*; in-8 de IX-363 p., 20 f. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1935.
[3] A. Gardeil, O. P : *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*; in-12 de 184 p. Juvisy, Les Editions du Cerf. — Par un singulier oubli, le volume que nous avons sous les yeux ne porte pas d'*Imprimatur*.

[1] *Recueillements*, par le P. F.-D. Joret, O. P.; in-8 de 358 p., 15 f. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1935
[2] J. D. Berrueta et J. Chevalier : *Sainte Thérèse et la vie mystique*; in-8 de 275 p., 20 f. Paris, Denoël et Steele. 1934.

que ce chrétien sincère a toujours été guidé par le désir de trouver des rapprochements entre la pensée philosophique la plus moderne et les vérités de la foi catholique, notamment dans ses études sur Pascal et Bergson.

L'ouvrage se divise en deux parties : 1° vie ; 2° pensée de sainte Thérèse.

Dans la 1re partie, un large tableau d'histoire rappelle d'abord quels furent « le milieu et l'époque. » Un 2e chapitre nous donne la biographie proprement dite de la sainte, en s'appuyant sur la *Vie* écrite par elle même, et nous présente quelques uns de ses contemporains avec lesquels elle eut des relations plus suivies, en reproduisant les portraits qu'elle-même en a tracés. Le 3e chapitre a pour base le livre des *Fondations*. Le 4e essaye de décrire « sa physionomie morale, son intelligence et son génie. » Le 5e enfin veut nous montrer « la vie de la grâce dans sainte Thérèse. »

Les trois premiers chapitres sont donc proprement historiques. On y insiste beaucoup sur le cadre où vécut la sainte, plus que sur les événements mêmes qui remplirent sa vie. Il n'y a là rien qui ne soit déjà bien connu de la plupart des lecteurs français, sauf peut être quelques aperçus sur l'histoire littéraire de l'Espagne, plus larges que ceux d'Hoornaert. C'est aussi le point de vue littéraire qui domine l'étude psychologique qu'on trouve dans les deux derniers chapitres : il s'agit avant tout et presque exclusivement des qualités *naturelles* de la sainte, de « la profonde *humanité* de cette âme, » et l'étude sur sa « vie de grâce » tourne pendant plusieurs pages à une analyse de l' « âme féminine » de sainte Thérèse, — ce qui est intéressant, mais ne se rapporte que de loin au sujet annoncé. Le point de vue purement psychologique auquel s'en tiennent délibérément les auteurs s'exprime dans le critère emprunté à de Montmorand et donné en italiques (p 130) : « Dans les états morbides pseudo-mystiques, le phénomène ne laisse aucune trace en la mémoire et n'exerce aucune influence sur la conscience morale ; dans les états proprement mystiques, au contraire, la continuité de la pensée n'est jamais totalement interrompue et le phénomène influe sur toute la vie spirituelle du sujet. » Et ce critère est appliqué sans hésitation à sainte Thérèse. « Envisagée du point de vue psychologique, sa vie nous présente le modèle type de la parfaite santé mentale. » Fort bien : mais tout cela n'est pas « la grâce. » Et en dépit de l'autorité attribuée ici à M. de Montmorand, c'est une question, et l'une des plus ardues de la théologie mystique, de savoir si les méthodes de la psychologie même moderne permettent de discerner les phénomènes et les états authentiquement mystiques et divins de leurs contrefaçons soit diaboliques, soit humaines, ou si, au contraire, ces études psychologiques ne seraient pas réduites, par définition, à ne donner que des indices simplement probables, que devraient de toute nécessité venir renforcer les critères théologiques pour conduire à une certitude parfois fort nuancée. Si, comme nous le pensons, cette seconde opinion est la vraie, l'étude de nos auteurs sur « la vie de la grâce chez sainte Thérèse, » si intéressante qu'elle soit, se tient à la périphérie du sujet annoncé.

Les deux premiers chapitres de la seconde Partie, qui traite de « la pensée de sainte Thérèse, » sont une série d'aperçus historiques sur « les origines de la doctrine mystique » et sur « la mystique septentrionale. » On en arrive ainsi (3e chapitre) à « la mystique espagnole au XVIe siècle. » Sur ces pages, de caractère un peu trop encyclopédique, il y aurait plus d'une remarque à faire, soit que nos auteurs, pour faire « savourer le sens » de Rusbrock, renvoient à Hello (p. 166), soit qu'ils nous disent que l'*Imitation* a été « écrite ou tout au moins pensée par l'auteur dans sa langue maternelle » et non en latin (p. 176), soit qu'en dépit de faits comme ceux qu'ils relatent eux-mêmes (p. 37 38 et 182), ils aient méconnu le rôle de S. Augustin dans la transmission à travers les siècles du néoplatonisme mystique et négligé d'insister sur l'importance primordiale du contenu positif de nos dogmes pour expliquer la parenté évidente de tous nos mystiques chrétiens, auprès de laquelle les divergences de terminologie philosophique ou de matériel métaphorique sont bien secondaires.

Mais tout cela aboutit au ch. IV, le plus long, le plus significatif de tout l'ouvrage ; il a pour titre : *La philosophie mystique de sainte Thérèse*. Ici encore le critique aurait plus d'une remarque de détail à formuler, soit sur l'attribution à S. Jean de la Croix d'une distinction entre la contemplation acquise et la contemplation infuse dont il n'a pas la formule et probablement pas la doctrine [1], soit sur un lapsus (p. 246) qui constitue un contre-sens formel, contre-sens sur lequel il semble bien que nos auteurs fondent une inférence [2].

Mais arrivons au point essentiel sur lequel ce chapitre mérite, à notre avis, des réserves formelles. Pour nos auteurs, « la mystique et la

[1] Parlant de la distinction entre contemplation infuse et acquise dans S. Jean de la Croix, le R. P. Clovis de Provin, O. M. C , pour ne citer qu'un auteur tout récent (cf. *infra*, n° 57) est autrement circonspect dans son affirmation : « Il ne nous semble pas, écrit-il p. 13, que cette manière de voir, mettant mieux en évidence l'intermédiaire entre la méditation et la contemplation infuse, serait opposée à la doctrine de S. Jean de la Croix... Il faut cependant remarquer que le terme *contemplation* nous semble toujours employé par S. Jean de la Croix dans le sens de connaissance amoureuse *passive* ou « Théologie mystique ». sauf *peut être* à la p. 109 de la *Montée*, l. II (édition Hoornaert). Mais aucune raison sérieuse ne s'oppose à ce que l'on complète sur ce point la terminologie de S. Jean de la Croix »

[2] Voici le texte de B. et Ch. (nous respectons les guillemets) : « *L'essentiel de l'âme, continue sainte Thérèse, ne se meut jamais* DANS *ce cabinet intérieur.* » *Et c'est pourquoi précisément,* [*l'âme*] *semble en quelque sorte divisée.* Le passage est cité d'après la traduction des Carmélites de Paris. Or voici cette traduction (éd. de 1910, t. VI, p. 282) ; elle rend bien le sens de l'original : « Cette personne trouvait en elle (il s'agit de Thérèse elle-même) sur tous les points un notable progrès ; il lui semblait en outre qu'en dépit des peines et des affaires, *l'essentiel de son âme ne se mouvait jamais* DE *ce cabinet intérieur*. En cet état *son âme lui semblait en quelque sorte divisée....*, elle se plaignait de son âme. comme Marthe de Marie sa sœur, lui reprochant parfois de jouir... de ce continuel repos, en la laissant aux prises avec quantité d'épreuves et d'occupations qui lui ôtaient la possibilité d'en jouir avec elle. »

Ne jamais *se mouvoir* d'un lieu signifie n'en sortir jamais ; ne jamais *se mouvoir dans* un lieu signifie n'y jamais entrer. Les mots de nos auteurs : « et c'est pourquoi précisément » n'ont pas d'équivalent dans le texte de sainte Thérèse.

philosophie sont un même mouvement de la pensée, un même chemin à parcourir : seul diffère le sens, ou si l'on veut, le ton de la direction » (p. 218). Bien plus, la mystique serait non seulement une philosophie, mais telle philosophie en particulier, savoir celle de l'intuition :

« Si on le considère du point de vue de la raison et de l'expérience naturelle, — et ce point de vue est légitime..., — on peut dire que le mysticisme est avant tout philosophie de l'intuition : l'idée et le terme même de « mystique »... désignent essentiellement la connaissance *expérimentale* du Dieu *caché*... Or cette intuition, qui dépasse la raison sans la contredire et qui l'éclaire tout en lui demeurant invisible, n'est-elle pas dans son point d'attache naturel, le terme véritable ou si l'on veut, la norme idéale et suprême de la connaissance philosophique ? Et l'expérience de Dieu, à supposer même... qu'on n'y puisse jamais pleinement atteindre ici-bas, n'est-elle pas le plus haut objet où tende notre connaissance humaine ? » (P. 219-220).

Ce n'est pas ici le lieu de refaire la critique des philosophies modernes de l'intuition, et notamment de celle de Bergson, auxquelles nos auteurs se réfèrent expressément (p. 216) [1]. Il suffira de signaler l'erreur de perspective dont témoignent les lignes qui précèdent. L'expérience mystique authentique n'est pas, en effet, un acte intellectuel assimilable aux procédés rationnels dont use le philosophe. Celui-ci, fût il intuitionniste, se réfère à l'évidence comme à son critère propre. Le mystique, lui, vit dans le monde de la foi, où l'évidence manque parce qu'on croit sur la parole d'un autre que soi, sur la parole de Dieu. L'expérience mystique reste dans l'ordre de la foi par les objets sur lesquels elle s'exerce ; elle est de l'ordre de la grâce surnaturelle, et souvent préternaturelle, par les conditions subjectives dans lesquelles elle a lieu, le mystique n'y *agissant* plus *modo humano,* mais *étant agi* par Dieu *modo divino.* Et dès lors l'expérience mystique échappe à la compétence de la philosophie ; c'est à la foi qu'elle apporte des prolongements vécus par l'expérience qu'elle a du contenu de ses dogmes : c'est par la foi qu'elle doit être contrôlée et soutenue ; c'est aux vertus infuses qu'elle emprunte les forces que mettent en œuvre les grâces actuelles groupées autour des dons du Saint-Esprit. Elle se situe sur un plan supérieur où la philosophie n'a pas accès, du moins tant qu'elle reste une philosophie, tant qu'elle n'est pas devenue une théologie basée sur la révélation. Qu'on donne, avec S. Paul, pour but à la philosophie la connaissance de Dieu, c'est bien ; mais présenter « *l'expérience* de Dieu » comme « le *terme* véritable... de la connaissance philosophique », c'est viser trop haut, et renouveler l'erreur fondamentale de Plotin ; présenter « *l'expérience* de Dieu » comme « la *norme suprême* de la connaissance philosophique », c'est nécessairement incliner vers le fidéisme [2]. En indiquant cette dernière conséquence comme liée nécessairement à la position qu'ils ont prise, nous n'entendons pas dire, cela va de soi, que nos auteurs professent cette erreur, mais simplement qu'à notre avis leur théorie l'implique et y conduit, même s'ils ne s'en sont pas aperçus et même s'ils la répudient formellement.

Si les remarques précédentes sont motivées, l'application particulière que nos auteurs font de leurs vues à sainte Thérèse n'a plus besoin d'être discutée : il n'y a pas de « philosophie mystique de sainte Thérèse » à dégager ; le témoignage de sainte Thérèse ne constitue pas la *preuve* d'une vérité philosophique (p. 246) ; le « mysticisme castillan » qui est celui de sainte Thérèse, n'est pas « le mysticisme du *bon sens* » si l'on entend ce mot, avec Descartes, comme synonyme d'« intuition spirituelle » appartenant au domaine de la philosophie (p. 222).

Signaler un point de vue inexact et les conséquences fâcheuses qui en résultent n'est pas nier les autres mérites de ce livre. C'est une véritable jouissance esthétique de voir un ouvrage si bien composé, si soigneusement écrit, si abondant en notations psychologiques et même doctrinales intéressantes et pénétrantes, si parfaitement présenté par l'éditeur et accompagné d'excellentes phototypies hors texte. Sans doute ce travail n'est pas à retenir comme une interprétation adéquate de la vie mystique de sainte Thérèse ; mais du moins il en éclaire bien les abords et quelques avenues ; c'est un ouvrage d'introduction plutôt que d'exégèse ; à ce titre, il sera, pour l'étude psychologique de l'âme humaine de la sainte, au moins aussi précieux que celui d'Etchegoyen pour l'étude des « sources de sainte Thérèse », ou que celui d'Hoornaert pour l'étude de « sainte Thérèse écrivain ».

57. — Si la doctrine de S. Jean de la Croix est « une source limpide » comme s'exprime le décret qui lui confère le doctorat, il est indubitable que la lecture de ses ouvrages offre des difficultés assez sérieuses, non seulement à cause de la haute théologie qui y est sans cesse supposée connue, mais plus encore, du moins pour nous Français, par l'habitude qu'a le saint de présenter son enseignement, non pas dans un ordre logique, mais suivant la marche assez capricieuse des symboles poétiques dont il donne le commentaire. De là les multiples essais de synthèse qui ont été tentés par les auteurs les plus divers.

Le dernier de ces essais ne prétend pas résumer la doctrine complète du saint : il se place délibérément au point central de cette doctrine et nous donne un exposé de ses « Nuits mystiques » [1]. Ce travail avait paru déjà dans les *Etudes Franciscaines,* et nous n'avons ici qu'un tiré à part. Nous espérons qu'un volume plus maniable lui succédera, car c'est certainement là une des meilleures initiations à la lecture fructueuse des ouvrages du saint. L'auteur ne s'appesantit pas sur la « nuit des sens », mais il dit l'essentiel. Par contre, sur la « nuit de l'esprit » sa doctrine est approfondie ; elle s'appuie sur de nombreuses citations, dont quelques unes sont empruntées judicieusement à d'autres auteurs mystiques, mais dont la plupart nous livrent les textes mêmes du saint docteur. Ces citations sont assez abondantes

[1] Voir plus haut, n° 17, une appréciation sévère et compétente sur le bergsonisme en mystique.

[2] Sur ce point, d'une extrême importance, qu'on relise la critique sévère, mais juste, faite par M. Maritain, *Les degrés du savoir,* surtout p. 369 et 695.

[1] T. R. P. Clovis de Provin, O. M. C. : *Les nuits mystiques de S. Jean de la Croix ;* in-8 de 72 p. ; 5 f. Paris, Librairie Saint François. 1933.

pour que le livre puisse se suffire à lui-même et constituer une petite Somme bien ordonnée, bien claire, de tout ce qui se rapporte aux purifications passives. Nous félicitons particulièrement l'auteur d'avoir si bien montré que les souffrances très vives qu'endure l'âme dans ces « nuits » ne sont pas des vexations arbitrairement imposées par Dieu à sa créature sans défense, mais qu'elles sont la condition inéluctable d'une croissance organique de la vie surnaturelle ; aussi cessent elles dès que le niveau de vie voulu par Dieu est atteint ; et si des souffrances reparaissent après l'union transformante, ce sont des douleurs consenties par l'âme dans un but d'apostolat en union avec Jésus et sa Mère, des douleurs rédemptrices plutôt que purificatrices.

Le livre convient aux âmes contemplatives, surtout à celles qui sont formées à l'école du Carmel. Il est un de ceux que nous croyons à propos de recommander vivement à tous nos confrères, surtout à ceux qui aspirent à se faire des idées nettes sur ce difficile sujet.

58. — Il y a beaucoup de renseignements à prendre dans le volume du P. Crisogono sur l'histoire des doctrines mystiques au sein du Carmel Réformé [1] ; on ne pourra toutefois y recourir qu'avec précaution. En effet, c'est moins un exposé historique que la démonstration d'une thèse par l'histoire, faite par un avocat convaincu, certes, et d'une érudition respectable, mais qui se laisse aller trop volontiers à des indignations oratoires dans lesquelles l'adversaire n'est pas ménagé, et dont la thèse même, présentée comme « l'essentiel du mysticisme du Carmel » est celle des *deux voies* conduisant à la sainteté, l'une par la contemplation acquise, l'autre par la contemplation infuse. C'est dans ce but polémique que le P. Crisogono parcourt les auteurs qui ont écrit au sein du Carmel sur la théologie mystique. Il y a, dans les 125 pages des ch. VI à IX, des analyses et des citations du plus haut intérêt [2]. Moins originales sont les études sur sainte Thérèse et S. Jean de la Croix. Mais surtout les 75 pages où l'auteur relate les controverses récentes en Espagne et ailleurs sont incomplètes et parfois inexactes. Dans les deux derniers chapitres, le P. C. propose une synthèse de la doctrine du Carmel réformé basée sur les thèmes votés par les deux Congrès espagnols tenus à Madrid, l'un en 1923 pour le 3e centenaire de la canonisation de sainte Thérèse, l'autre en 1926 pour le 2e centenaire de la canonisation de S. Jean de la Croix. Mais si ces thèmes ont été admis par les Carmes espagnols, ils n'ont pas reçu un accueil aussi favorable dans les Carmels étrangers, notamment en Belgique. On fera

[1] P. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, C. D. : *L'Ecole Mystique Carmélitaine.* Ouvrage traduit de l'espagnol par D. Vallois del Real. Un vol. in-8 de 350 p., 20 f. Paris et Lyon, Vitte. 1934.

[2] L'auteur y parle cependant de certains textes comme demeurés jusqu'ici en manuscrits, ce qui n'est pas exact : ainsi (p. 119-120) *Le Livre de la Contemplation* du P. Antoine de la Croix a été partiellement édité en espagnol avec traduction française entre 1932 et 1934 par les *Etudes Carmélitaines.* — Dans une traduction française de l'ouvrage que nous analysons, il eût été convenable d'indiquer les traductions françaises des ouvrages que l'on cite ; ainsi l'*Instruction des novices* du P. Jean de Jésus Marie, dont il est question p. 115, a été traduite par le P. Grégoire de Saint-Joseph.

donc bien de ne pas tenir la synthèse finale du P. Crisogono pour définitive, et de se référer, pour en atténuer certaines affirmations, aux travaux plus pondérés publiés par le P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, C. D. [1].

59. — Après une interruption de deux ans, les *Carmelitana* ont repris leur publication et continuent à donner en fascicules l'ouvrage le plus complet et le plus approfondi qu'ait produit la grande école carmélitaine au XVIIIe siècle, le *Cursus theologiæ mystico-scolasticæ* de l'espagnol Joseph du Saint-Esprit. Six tomes le composent ; les derniers fascicules que nous avons reçus conduisent jusqu'au milieu du tome V. L'édition a été préparée avec le plus grand soin par le R. P. Anastase de Saint-Paul, C. D., et l'exécution typographique fait honneur aux presses de Beyaert. Souhaitons qu'aucune difficulté ne vienne plus entraver désormais la marche régulière d'une publication si utile [2].

60. — Lisieux reste un centre, et la littérature thérésienne est immense. Retenons ici quelques travaux de caractère doctrinal.

A ce titre nous devons mentionner d'abord la conférence donnée par M. Thellier de Poncheville [3] à une réunion sacerdotale dans la crypte de la basilique de Lisieux, lors de l'inauguration (1932). Nos confrères liront avec profit ces pages éloquentes qui montrent Thérèse apôtre et nous donnant une leçon d'optimisme et de méthode dans notre apostolat.

61. — Le P. Desbuquois a voué un culte fervent à la « petite Sainte, » et ses publications en témoignent. Voici d'abord un bref opuscule [4] ; on y trouve deux conférences fortement réfléchies et documentées, la première sur « la sainteté, devoir pour tous et à la portée de tous, par l'espérance et par l'amour, » la seconde sur sainte Thérèse, « maître de l'enfance spirituelle. »

C'est aussi l'esprit de sainte Thérèse qui anime les pages d'un autre livre plus important du même auteur [5]. Il y fait parler Dieu, s'adressant au lecteur et le tutoyant comme un disciple. Le thème général de ces exhortations divines est la confiance que tous, pécheurs ou justes, âmes

[1] *Vie Spirituelle,* Suppl., sept. 1923, p. 278-303. La *Revue d'ascétique et de mystique,* n° 58, avril 1934, p. 174-185, donne un substantiel résumé d'une série de conférences sur la spiritualité carmélitaine, dont la *Vita cristiana* a commencé depuis 1934 la publication en italien.

[2] Les *Carmelitana* sont un supplément aux *Analecta Ordinis Carm. Discalc.* Leur but est de donner des éditions critiques et maniables (grand in 8 à 2 col.) des œuvres les plus remarquables des théologiens carmes de la grande époque.

Les *Carmelitana* paraissent quatre fois par an ; leur publication avait été interrompue avec le n° d'avril 1933 ; les deux derniers fascicules de 1933 viennent de paraître simultanément, et l'on annonce que la marche désormais sera régulière. — L'abonnement annuel est de 25 lires ital., payables à Bruges, chez Bayaert, 8, rue Notre-Dame.

[3] Abbé THELLIER DE PONCHEVILLE : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'Apostolat moderne ;* 24 p. in-12. Office Central de Lisieux.

[4] P. DESBUQUOIS, S. J. : *Le Message de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ;* 48 p. in-18, 2 f. Paris, Spes. 1933.

[5] *Dans le mystère... L'Espérance ;* in-12 de 254 p., 7 f. 50. Paris, Spes. 1934.

croyantes ou inquiètes, heureux ou malheureux, doivent avoir en Dieu. Chacun des 17 chapitres s'ouvre par quelques citations scripturaires et se termine par une page environ de textes empruntés à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et livrés sans commentaire aux réflexions du lecteur. Ouvrage réussi, dans un genre bien difficile.

62. — Après avoir balayé, de quelques gestes décisifs, les objections qui courent encore çà et là contre le Carmel et la ville de Lisieux, contre les manifestations du culte thérésien et contre la jeune sainte elle-même, le P. Hoornaert, S. J. [1], nous fait une fois de plus le récit toujours attachant de la vie de Thérèse, d'où ressortent et sa doctrine et ses vertus. Ecrivant pour des prêtres (car ces pages furent d'abord publiées dans *Prêtre et Apôtre)*, il peut s'abstenir de longues explications ou de précautions oratoires. De là, dans son style une certaine verdeur qui n'est pas dans la manière de la sainte mais qui est encore une façon de lui rendre hommage. Les prêtres d'abord, mais aussi les fidèles lui devront un intéressant portrait et quelques fortes leçons de la « semeuse de roses. »

63. — Il faut connaître à fond le grand Apôtre et la jeune sainte de Lisieux, d'une connaissance réfléchie, mûrie et vécue, pour être à même d'écrire l'ouvrage que Mgr Paulot publie en brochure après en avoir fait paraître les chapitres dans les *Annales* de Lisieux [2]. Du côté de l'auteur inspiré comme du côté de la Carmélite, ce sont les textes les plus significatifs qui sont dégagés, groupés, commentés parfois à l'aide de citations patristiques ou même scripturaires, et finalement confrontés pour amener le lecteur, non pas seulement à une satisfaction littéraire dont l'auteur fait bon marché, mais à des vues et à des résolutions pratiques, qu'il a à cœur de rendre à la fois engageantes et exigeantes. Depuis l'apparition de l'ouvrage du regretté P. Petitot, nous ne croyons pas que les leçons de la vie et des paroles de sainte Thérèse aient été présentées avec une sûreté, une profondeur, une originalité, une chaleur de conviction égales à celles de ce livre. Mais si vous voulez que ces pages vous fassent du bien, ne vous contentez pas de les parcourir : méditez-les devant Dieu, et surtout mettez-les en pratique.

64. — « Un moine bénédictin » a tenté « une synthèse » des leçons que nous laissent les écrits et la vie de la sainte de Lisieux [3]. Il ramène à trois chefs cette vue d'ensemble, et il en fait les trois parties d'une « trilogie ».

Dans le 1er livre, on nous montre Thérèse lisant et utilisant la Bible. Après quelques vues sur l'estime qu'elle avait pour les Livres saints et sur sa méthode pour en découvrir le sens, l'auteur dégage l'influence des textes bibliques sur sa vocation et sur sa doctrine relative à la charité fraternelle. C'est ensuite la citation de tous les passages des œuvres de la sainte où se trouve enchâssé quelque texte biblique : l'ensemble est présenté suivant l'ordre du livre sacré, de la Genèse à l'Apocalypse. Notons en passant que la chicane faite (p. 60) à l'interprétation thérésienne d'Ex. IX, 16, ne nous paraît pas fondée. Par contre l'auteur a raison (p. 98-102) d'indiquer que la *découverte* que fit sainte Thérèse de la « voie d'enfance » nous conduit à des textes de l'A. T. et non pas directement à l'Evangile comme on le dit communément : l'Evangile est utilisé ensuite ; c'est bien l'esprit évangélique qui a permis la découverte, mais celle-ci a été faite sur des textes d'Isaïe et des Livres Sapientiaux.

A notre avis, il y a moins de vues originales dans les deux dernières parties de la trilogie, qui étudient la voie d'enfance spirituelle et l'amour divin en sainte Thérèse. Certains passages témoignent même de quelque lourdeur, tel celui (p. 199 ss.) où l'on se demande quelle est « la vraie quintessence » de l'amour de charité enseigné et pratiqué par notre aimable sainte. Il y a aussi (p. 204) une citation sur « son amour devenu un abîme dont elle ne pouvait sonder la profondeur » dont le sens pourrait donner lieu à discussion. Du moins l'ensemble de la doctrine thérésienne a été bien compris, et si les cadres dans lesquels les textes ont été distribués n'apparaissent pas à tous comme définitifs, il n'est pas douteux qu'ils mettent bien en lumière la plupart des aspects essentiels de ce que fut l'enseignement et la vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Voir aussi n° 3, *Etudes Carmélitaines ;* n° 32, Laurent de la Résurrection ; n° 72, Vén. Madeleine de Saint-Joseph ; n° 73, sainte Thérèse Redi ; n° 79, Sœur Jeanne-Marie des Anges.

IV. — Spiritualité ignacienne

65. — Celui des premiers compagnons de S. Ignace que l'histoire connaît sous le nom de Lefèvre s'appelait en réalité Pierre Favre. Il était savoyard, enfant du peuple. L'amour de Dieu et de l'étude avait fait du petit gardien de moutons un étudiant en Sorbonne, quand Ignace le rencontra et le conquit à sa Compagnie. Envoyé par ses supérieurs tantôt en Italie, tantôt en Espagne ou en Portugal, tantôt en Allemagne où il luttait contre le luthéranisme et contribua puissamment à garder dans le sein de la catholicité les églises de Cologne et de Mayence, Pierre Favre mourut d'épuisement à Rome, âgé seulement de 40 ans.

Tel est le Jésuite dont le P. Guitton veut faire connaître l'âme [1]. Le document essentiel, outre quelques lettres, est le *Mémorial*. C'est un carnet dans lequel, pendant les quatre dernières années de sa vie, le saint religieux notait chaque jour les grâces reçues de Dieu, afin de n'en pas perdre le souvenir et d'en alimenter son oraison. Après avoir fixé, en quelques pages, le cadre géographique et chronologique dans lequel se déroula l'existence du P. Favre, son biographe nous révèle les beautés de cette âme, où l'on ne sait ce qu'on doit admirer le plus, des qualités naturelles qui font

[1] G. Hoornaert, S. J. : *Semeuse de roses ;* in-12 de 138 p., 9 f. Louvain, Museum Lessianum. 1933.

[2] Mgr Paulot : *Le message doctrinal de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus à la lumière de S. Paul ;* in-12 de 156 p. — Juvisy, Les Editions du Cerf. 1934.

[3] Trilogie. *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus considérée comme amante de la Bible, docteur de la voie d'enfance spirituelle, et séraphin d'amour*, par un moine bénédictin ; in-8 de 280 p., 22 f. Bruges, Beyaert. 1934.

[1] *L'âme du Bienh. Pierre Favre*, par Georges Guitton, S. J.; in-12 de 258 p., 12 f. Paris, Spes. 1934.

songer à son compatriote et admirateur S. François de Sales, ou des vertus surnaturelles développées à la forte école des *Exercices,* mais devenues douceur et charme conquérants quand il s'agissait de gagner des âmes à Jésus. Le bienheureux, nous dit-on, excella surtout dans l'apostolat de la conversation ; il fut « un Jésuite qui n'eut point d'ennemi ».

De nombreux morceaux du *Mémorial* sont enchâssés dans le travail du P. Guitton, qui sait les mettre en valeur grâce à son talent allègre et vivant dont témoignent et la composition, et le style. L'auteur sait amener le sourire sur les lèvres de son lecteur, mais il ne lui épargne pas les viriles leçons. Bien écrit, accompagné de très brefs et fort discrets commentaires pieux, l'ouvrage est fort convenable pour une lecture publique, soit dans une communauté, soit même dans le lieu saint.

66. — D'Allemagne nous parvient une nouvelle mise en œuvre des *Exercices,* due à la plume du P. Hardy Schilgen, S. J. [1]. L'auteur a voulu dégager la marche générale de la pensée de S. Ignace, en montrer l'unité et la solidité dans un travail de vulgarisation qui la rende accessible même aux laïcs de moyenne culture, en la débarrassant de toutes les minuties pour n'en garder que les lignes maîtresses. Cet ouvrage peut servir de guide aux retraitants ; mais il souhaite aussi de bien montrer à quelle « école » les Jésuites ont reçu la forte éducation qui rend compte de leur influence dans le monde et du succès de leurs labeurs apostoliques.

67. — Avec le 3e volume s'achève la publication des *Ecrits spirituels* du P. de Grandmaison, préparée par Mme Daniélou [2].

L'éminent religieux, nous dit la préface du 1er volume, avait fondé et dirigeait lui-même une petite compagnie, l' « Association Saint-François-Xavier. » Ce groupe est composé « de personnes qui consacrent leur vie au royaume de Dieu en dehors des cadres ordinaires des Ordres religieux et sans autre vœu que celui de servir les âmes. Vie purement apostolique, renouvelée des premiers temps de l'Eglise, et dont le P. de G. pensait qu'elle comportait une liberté d'action, une souplesse, des possibilités d'adaptation précieuses pour pénétrer et sanctifier la société moderne, principalement par les œuvres d'éducation. » Si nos lecteurs veulent bien peser attentivement tous les termes de cette brève citation, ils se feront une idée assez complète de l'esprit qui anime la « petite compagnie » du P. de G. et par lequel elle s'apparente si étroitement d'une part avec la chrétienté primitive telle qu'elle nous apparaît surtout dans les *Actes des Apôtres,* et d'autre part avec la conception de l'Action Catholique si puissamment réalisée par S. S. Pie XI.

Mieux que personne, le P. de G. était à même de promouvoir une telle fondation. Le problème de l'accord à établir entre les exigences d'une vie intérieure très intense et celles de l'apostolat dans les conditions qu'imposent les études et la vie moderne, avait préoccupé la conscience du Père avec une intensité dont témoignent les notes de sa retraite de « troisième an » ; il l'avait résolu théoriquement et pratiquement dans sa vie personnelle à la suite de tâtonnements parfois douloureux.

Telle est l'origine de la riche doctrine, nourrie de réflexion et d'expérience, qu'il distribuait à ses auditrices de l'Association Saint-François-Xavier. Cette doctrine se trouve surtout dans les *Conférences* qui constituent le premier volume et qui sont publiées conformément aux notes écrites par le Père lui-même, avec quelques coupures, mais sans corrections. Tout est donc du Père, mais tout n'est pas complètement rédigé, et les conférences sont de longueur assez inégale.

Ces imperfections de forme sont encore plus sensibles dans les retraites qui remplissent le second volume et plus de la moitié du troisième. A côté de quelques morceaux entièrement écrits, il y a beaucoup de notes qui ne représentent guère qu'un canevas ou un texte scripturaire. Presque toutes ces retraites exploitent les *Exercices* de S. Ignace. Mais tout ce à quoi touche le P. de G garde la marque de son talent, de son érudition, de sa vigueur surnaturelle.

Dans ces trois volumes, nos confrères peuvent trouver l'amorce et même le plan de nombreuses exhortations aux fidèles. Nous leur conseillons cependant d'en faire plutôt le thème de leurs réflexions personnelles ; soit dans leurs lectures spirituelles quotidiennes, soit dans leurs récollections, soit surtout dans les retraites qu'ils désireraient faire sans l'aide d'un prédicateur. Ils pourront aussi en conseiller une utilisation analogue aux personnes d'œuvres que leur instruction générale (il arrive au P. de G. de citer un peu de grec ou d'anglais) et leur niveau spirituel mettraient à même d'en tirer profit.

68. — C'est tout d'abord à une traduction du P. du Pont qu'avait songé le P. Gossellin [1], une traduction abrégée, adaptée, allégée des interprétations allégoriques de l'Ecriture auxquelles se plaît le vénérable auteur, de manière à donner un manuel vraiment pratique et sans surcharge, ne dépassant pas ce qui est nécessaire pour une année de méditations. Sensible dans le premier volume paru, cette dépendance s'atténue dans les deux volumes suivants. Ne nous en plaignons pas. Nous avons maintenant une excellente traduction française intégrale et fidèle des *Méditations* célèbres de Luis de la Puente (6 vol. in 8 ; Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. Cf. *Ami* 1933, p. 639 640). Une œuvre plus personnelle, plus maniable, qui correspond davantage à la pratique actuelle d'une demi-heure d'oraison quotidienne, garde toute son opportunité.

Le P. Gossellin se réfère naturellement à la méthode ignacienne d'oraison, et plus particulièrement à l'interprétation excellente et un peu élargie qu'en a donnée le P. du Pont dans son *Intro-*

[1] *In der Schule Loyolas...* von Hardy SCHILGEN, S. J. ; in-8 de XII-271 p., 5 M. ; relié toile, 6 M. 20. Herder, Fribourg-en-Brisgau. 1934.

[2] P. Léonce DE GRANDMAISON, S. J. : *Ecrits spirituels.* I. *Conférences.* — II. *Retraites.* — III *Dernières retraites et Triduums.* — Trois vol. in-12 de 336, 346 et 330 p., à 20 f. l'un. Paris, Beauchesne. 1933 1935.

[1] J.-B. GOSSELLIN, S. J. : *Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année ;* 3 vol. in-12, t. I et III, 12 f. ; t II, 10 f. — Toulouse. Apostolat de la Prière (9, rue Montplaisir). 1932-1935. — L'ouvrage sera complet en 4 volumes.

duction célèbre, dont le P. G. reproduit l'essentiel au début de son tome I. Il s'affranchit des préludes, divisions, subdivisions multipliés à chaque point, qui gênent plus qu'ils n'aident bien des lecteurs des *Méditations* du P. Vercruysse par exemple. Il maintient dans des limites raisonnables la « composition du lieu » et l' « application des sens [1]. » Quand un sujet demande un certain nombre de développements importants, il les lui donne, mais il a soin d'indiquer par des numéros bien apparents, qu'il y a matière à plusieurs méditations distinctes. En somme, il arrive à ce résultat de proposer le sujet quotidien d'oraison dans trois pages en moyenne. Des renvois à quelques auteurs pieux, surtout à l'*Imitation*, qui accompagnent chaque sujet, permettent soit d'étendre la matière des points pour nourrir une oraison qui dépasserait notablement la demi heure, soit de fournir à la méditation de l'après midi (en usage dans beaucoup de Congrégations pieuses) un sujet d'oraison analogue à celui du matin et maintenant l'âme sous une impression identique. La part des « affections » est représentée par des prières ou élévations, tantôt empruntées à la Bible, à la liturgie, à des auteurs spirituels, tantôt composées par le P. G. lui-même.

Nous venons de mentionner la liturgie. L'auteur s'y réfère constamment et avec beaucoup d'à-propos, dans chacune des méditations. Le choix des sujets pour chacun des tomes correspond également aux différents *temps* de l'année ecclésiastique, et l'utilisation de l'ouvrage à cet effet est rendue plus aisée par un petit carton mobile qui dans chaque volume indique comment il convient de distribuer les méditations pour qu'elles correspondent aux variations liturgiques.

Dans la préface qu'il a écrite pour le tome III, Mgr l'Evêque de Limoges insiste particulièrement sur le souci qu'a le P. G. de développer les vertus, surtout les vertus théologales. Cette remarque est tout à fait juste et elle caractérise bien ce qui constitue au fond la doctrine spirituelle du P. G. L'évêque déclare aussi qu'il voudrait savoir ces livres « sur le prie-dieu de tous les prêtres » et de beaucoup de fidèles. Nous ne pouvons qu'associer nos vœux à un souhait si autorisé.

69. — On pourra trouver un complément à l'ouvrage précédent dans les élévations sur le *Pater* [2] du même auteur. « Si les exposés exégétiques ou oratoires du *Pater* sont légion, remarque-t-il (p. XII), beaucoup moins nombreux sont les commentaires composés en vue du prie-dieu. » Pour réaliser le sien dans ce but, le P. G. s'est inspiré des exégètes récents les plus marquants, des Pères de l'Eglise (notamment S. Cyprien), de l'exposé du Catéchisme du Concile de Trente. Chaque expression du *Pater* donne lieu à des explications, puis à des prières, imprimées en caractères spéciaux. Des nos placés en marge permettent de trouver dans cet ensemble 17 sujets d'oraison, auxquels sont jointes deux autres méditations sur l'*Ave* et une sur le *Gloria*. Solide sans étalage d'érudition, pieux sans verbiage, cet ouvrage mérite bien l'élogieuse recommandation qu'a voulu lui donner Mgr l'Evêque de Versailles et qu'on a reproduite en tête du livre.

Voir de plus : no 2, *Revue d'Ascétique et de Mystique ;* no 4, *Dict. de Spirit. ;* no 9, Haggeney ; no 13, Plus ; no 14, Capelle ; no 15, Riondel ; no 17, de Sinéty ; no 38, de Ghellinck.

[1] Les lecteurs qu'étonnerait le blâme indirect qui résulte de notre formule n'ont qu'à relire la citation que nous faisions ici-même en 1930, p. 768. Elle est tirée d'un ouvrage du P. Meschler, S. J. Il ne s'agit pas de ses excellentes *Méditations sur la vie de Notre Seigneur*, mais d'un ouvrage posthume.

[2] J. B. GOSSELLIN, S J. : *La prière du Christ dans le cœur du Chrétien. Elévations sur le Pater, l'Ave, le Gloria ;* in-12 de 175 p. Louvain, Museum Lessianum. 1934.

VII. — SPIRITUALITÉ SALÉSIENNE

70. — L'ouvrage de M. Muller [1] porte en sous-titre, dans l'original allemand : *L'idéal de morale religieuse de S. François de Sales.* Cette mention est nécessaire, car le volume est une étude positive de la pensée du saint, et n'a recours à la tradition (recours très abondant, du reste) que pour illustrer ou situer historiquement sa pensée. L'auteur a voulu que son livre fût à la fois une étude scientifiquement conduite et un livre d'édification. Il semble, à certains traits, que ces pages furent composées d'abord sous forme de conférences destinées à un public assez vaste, mais d'une haute culture intellectuelle.

Le centre de perspective où l'auteur s'est placé ne manque pas d'originalité. Considérant S. François comme un disciple de l'*humanisme* auquel s'étaient attachés les hommes de la Renaissance et les théologiens de la Compagnie de Jésus, il montre que le saint est conduit par là à une conception *optimiste* du monde en général et de la vie morale en particulier. De là l'importance que S. François a donnée à la *joie* dans sa pratique personnelle de la piété et dans sa direction spirituelle. Avec beaucoup de finesse, un sens historique bien averti, une réelle profondeur de pensée, M. M. analyse l'œuvre et la doctrine salésiennes ; la vigueur de ses exposés a le don de susciter à un degré rarement atteint d'utiles réflexions chez son lecteur.

Peut-être cette excitation de la pensée est-elle due à ce que M. M. poursuit certaines vues jusqu'à atteindre au paradoxe et parfois le dépasser pour tomber dans l'outrance. Accuser Bérulle d'exagération (p. 42) mérite simplement des réserves. Mais brosser un tableau historique de l'attitude du chrétien dans l'oraison pour nous dire que ses gestes, jadis *priants* dans l'orante qui se tient debout, sont devenus *peureux* chez le moderne qui se met à genoux (p. 49), n'est-ce pas un peu forcé ? Et quelle âme pieuse souscrira au jugement sur l'*Ave Maria* qui, commencé dans l'optimisme d'une salutation à Marie, se terminerait sur une « réflexion pessimiste » exprimée dans toute la seconde partie : *Sancta Maria*, etc. ?

Mais là où M. M. exagère vraiment, c'est dans ses jugements sur l'*Imitation :* « Théoriquement », elle peut avoir raison ; en fait elle a tort (p. 57) ; l'hérésie n'a fait qu'en tirer « les conséquences extrêmes » (p. 59) ; on nous parle du « sombre

[1] Michael MULLER : *La joie dans l'amour de Dieu.* Traduit de l'allemand par J. Peyraube. In-12 de 259 p., 15 f. Paris, Aubier. 1935.

pessimisme des œuvres inspirées par l'*Imitation* » (p. 59). Et l'on ajoute : « L'opposition est brutale entre l'opinion de François et la conception d'autres maîtres de la vie spirituelle, de ceux notamment qui se groupent autour de *l'Imitation de Jésus-Christ* » (p. 63-64). L'exagération ici touche à l'erreur. Pour savoir ce que S. François de Sales pensait de l'*Imitation,* il suffit de se reporter à ce qu'en dit Camus dans l'*Esprit de S. François de S.*, III, 12; VII, 7 ; XIV, 16, et de se souvenir que c'est elle à peu près sûrement qu'il recommandait en louant si fort Gerson auquel il l'attribuait : cf. *Introduction à la vie dévote,* II, 17.

Voir également n° 29, les *Vrais entretiens de S. François de Sales.*

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un malade gravement atteint subit depuis plusieurs années un traitement coûteux et douloureux qui, sans le guérir, le prolonge et lui permet de vaquer encore à ses affaires.

Le traitement consiste en piqûres répétées deux fois chaque jour et mobilise obligatoirement une personne chaque fois, l'injection personnelle étant impossible. De plus, la dépense atteint plusieurs milliers de francs par an.

En cessant les piqûres, la mort est certaine à bref délai. Le malade ne la craint pas. On lui dit que s'il cesse volontairement, c'est un suicide, comme celui qui refuse de manger.

La comparaison est-elle juste ? Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Le mot de *suicide,* qui, dans son sens strict, implique un péché grave contre le 5e commandement de Dieu, ne doit pas être prononcé à la hâte. Se donner la mort directement, c'est-à-dire par une action dont le but précis, médiat ou immédiat, est de faire cesser la vie en nous, voilà proprement le suicide. Mais s'exposer à la mort, même certaine, en posant une action de soi licite, mais qui par voie de conséquence entraînera la mort, n'est pas un suicide, quand, avec une intention louable, poursuivant un but honnête, on a pour le faire une raison suffisante. Le soldat qui se tue pour ne pas tomber vivant aux mains de l'ennemi, commet un suicide. Mais l'officier qui, pour éviter de laisser un gain à l'ennemi, fait sauter le fortin qu'il occupe et trouve la mort dans cet acte héroïque, n'a pas commis un suicide.

Cesser de prendre des aliments, et cesser, pour le malade en question, de faire des piqûres sont deux omissions qui conduisent à la mort. Pour dire adieu à la vie, voilà, semble-t il, un malade qui n'a que l'embarras du choix. Et pourtant, si dans les deux cas le résultat est identique, le mode est tout différent.

Cesser de prendre des aliments est une omission qui conduit fatalement et directement à la mort : c'est un suicide bien caractérisé. Vos contradicteurs pourraient même faire appel à l'autorité de S. Thomas qui condamnait déjà par avance la grève de la faim : « Le condamné, dit-il, ne pèche pas si, condamné à mourir de faim, il prend la nourriture qu'on lui a secrètement apportée; s'en abstenir, en effet, serait se suicider : *non sumere esset seipsum occidere.* »

En est-il de même de cesser de prendre des remèdes ? Cette dernière omission conduit-elle, comme la première, directement à la mort ? On en peut au moins discuter. Car il n'est pas toujours facile de distinguer si le meurtre est direct ou indirect. Toutefois, pour nous y aider, examinons plus attentivement le précepte violé par le suicide.

Ce précepte est à la fois négatif et affirmatif : négatif, en tant qu'il défend d'attenter à sa propre vie; positif, en tant qu'il prescrit de veiller à sa conservation Or, pour observer un précepte, c'est-à-dire pour atteindre la fin à laquelle il ordonne, on est obligé de prendre les moyens nécessaires. Ainsi est-on tenu de prendre des aliments pour conserver sa vie. En ce sens, refuser les aliments, c'est aller directement contre le précepte et sa fin : c'est se donner la mort. De même refuser de prendre les remèdes nécessaires pour guérir d'une maladie mortelle.

Toutefois, les préceptes ne prescrivent pas habituellement l'héroïsme. Ils nous obligent à prendre les moyens nécessaires *ordinaires,* à notre portée, non les moyens extraordinaires, sinon dans des cas exceptionnels où le sacrifice suprême même peut être de commandement. Or parmi les remèdes efficaces, partant nécessaires, pour empêcher la mort de faire son œuvre promptement, les uns sont ordinaires, les autres extraordinaires. Dans quelle catégorie rentrent, pour le malade en question, les piqûres qu'on lui fait ? Là est la solution. Mais c'est alors une question d'espèce.

Si nous consultons les moralistes, tous, à peu de chose près, reproduisent les paroles de Billuart commentant le texte de S. Thomas cité plus haut : « Rei sunt qui dum ægrotant recusant remedia communia, certo seu probabilius profutura et non nocitura, si ex eorum defectu mors sequatur. Secus si remedia sint insolita, valde difficilia, aut multum pretiosa attentis personarum conditionibus, quia non tenemur vitam conservare nisi mediis ordinariis, neque jubet Deus ut de vita longiore ita simus solliciti. »

Demandez à vos contradicteurs d'apprécier eux-mêmes si le 5e commandement oblige votre malade *cum tanto incommodo,* au prix de telles dépenses. Il est probable qu'ils répondront négativement. Alors, si le malade n'a pas enfreint le commandement, comment son action serait-elle peccamineuse ? Autrement, il faudrait dire que les pauvres n'ayant pas les moyens de payer un chirurgien pour se faire opérer quand ils en ont besoin se donnent la mort, se suicident. Serait-il quelqu'un pour le soutenir ?

Q. — L'*Ami* a-t-il déjà traité, au point de vue de la justice, la question des timbres-primes ? Autrefois, pour achalander leurs magasins, les négociants accordaient le sou du franc. Aujourd'hui c'est le timbre-prime qui sert d'appât.

Si on le refuse, le négociant vous fait une ristourne de 3 0/0.

En bonne justice, à qui appartient le timbre ou la ristourne qui le remplace ? L'employé, commissionnaire, domestique, etc., peut-il la retenir pour lui malgré l'intention manifestement contraire de son patron ou de son commettant ?

Par la même occasion, l'*Ami* pourrait nous rappeler la solution à donner à la question aujourd'hui un peu oubliée du sou du franc.

R. — La pratique du timbre-prime, comme celle du sou du franc, est un moyen pour les commerçants d'attirer la clientèle. Allécher le client par une prime accordée à la vente de chaque article n'a rien, en soi, d'immoral. Autrefois on vendait au rabais, c'est-à-dire que le client marchandait, discutait les prix, faisait mine de s'en aller, et finalement obtenait une diminution ; les vendeurs plus conciliants recueillaient naturellement la plus nombreuse clientèle et faisaient le plus d'affaires. Aujourd'hui, la coutume s'est établie de vendre à prix fixe : plus de marchandage, ni de crédit. Mais le moyen d'attraction a reparu sous une autre forme. Les bouchers et boulangers, par exemple, font remise d'un sou par franc ; les libraires d'un tant pour cent ; d'autres commerçants délivrent des timbres qui seront échangés selon leur nombre, contre un objet d'une valeur déterminée ou une ristourne.

A qui est faite la remise ? A qui revient le sou du franc, le timbre, la prime, la ristourne ? A l'acheteur, c'est de toute évidence. Or l'acheteur, c'est celui au nom de qui est fait l'achat, qui le commande et est tenu pour responsable du paiement, encore qu'il fasse exécuter le tout par un autre, employé, serviteur, commissionnaire, etc. Quiconque retient ou s'approprie *contre le gré de l'acheteur* sou, prime, ou toute autre remise, se fait injuste détenteur du bien d'autrui, et doit au plus vite en faire la restitution. Ainsi le gérant d'une coopérative qui, au lieu de les distribuer aux acheteurs, retient pour lui les timbres-primes, ou le domestique qui les ayant reçus ne les remet pas à son maître, pèchent contre la vertu de justice.

Cependant, dans le monde de la domesticité, des abus sont passés en coutumes, qui permettent de pêcher en eau trouble. Le sou du franc parfois est concédé au domestique d'une manière frauduleuse ; le commerçant majore son prix de vente du montant de la remise qu'il doit faire, d'une façon ou de l'autre. Ce n'est plus lui, mais le patron du domestique qui est frappé d'une sorte d'impôt prélevé par le vendeur en faveur du domestique. Un tel procédé n'est ni plus ni moins qu'une escroquerie concertée par le domestique et le vendeur au détriment du patron. Par contre, il n'y aurait aucun reproche à faire, si le sou du franc était vraiment prélevé sur le bénéfice du vendeur, désireux par ce moyen de s'attirer, en alléchant le commissionnaire, la bonne clientèle de son commettant.

Toutefois, quand le procédé que nous venons de qualifier d'escroquerie, mot sans doute un peu fort, est connu des commettants, y a-t-il encore injustice à le pratiquer ? S'ils le savent et laissent faire, on peut penser qu'ils n'en sont pas offensés et dire : « Qui ne dit rien consent. » Car ils pourraient en faire la remarque à leurs domestiques ou commissionnaires. Comme certains maîtres y voient une sorte de gratification accordée à leurs serviteurs, que d'autres vont même jusqu'à inscrire le sou du franc dans le contrat de domesticité, que beaucoup y voient comme un moyen de retenir et de s'attacher leur personnel, on peut penser que les maîtres qui, pouvant le faire, ne réclament pas, acceptent tacitement cette pratique entrée au moins partiellement dans les usages. Toutefois, il serait bien préférable de clarifier la situation respective des maîtres et des domestiques en spécifiant dans le contrat de louage les droits réclamés par chacun. Quoi qu'il en soit, là où cette situation n'est pas nettement définie, ce serait s'aventurer que de taxer de péché les agissements d'un serviteur qui, pour s'attribuer de menus avantages comme le sou du franc ou les timbres-primes, s'autorise de la coutume des lieux, des usages généralement admis dans les grandes familles et les maisons bourgeoises, des exemples connus et du silence des patrons.

Q. — La présence réelle, disent les médecins, peut durer une demi-heure ou tout au moins un quart d'heure après la communion. Mais pour le prêtre, les espèces du vin dissolvant très vite celles du pain et les ablutions se mélangeant avec les espèces du vin, il semble que cette présence réelle soit beaucoup plus courte.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — En principe, l'*Ami* n'en pense rien et considère la question comme peu digne de retenir l'attention du théologien. Il n'y a pas, en effet, que les éléments indiqués par notre correspondant qui interviennent dans la solution du problème, il y a aussi la grandeur, l'épaisseur de l'hostie, la force du vin, la quantité de vin consacré et d'ablutions absorbées, sans compter les dispositions mêmes de l'estomac. Question donc plus susceptible de piquer la curiosité que de stimuler la piété.

A titre d'indication, voici ce qu'écrit Cappello sur ce sujet *(De Sacramentis,* t. I, n. 422) :

« *Combien de temps les espèces demeurent-elles sans corruption dans l'estomac ?* — On ne peut le déterminer en règle générale. Cela dépend en effet du pouvoir digestif du communiant. La plupart des auteurs compétents enseignent qu'il existe une grande variété quant au temps nécessaire à dissoudre les aliments à l'aide du suc gastrique, non seulement en considération de l'état de santé dudit estomac, sain ou malade, mais encore en raison des conditions dans lesquelles il se trouve (par exemple vide ou déjà rempli).

Génicot fait cette remarque opportune : « Il est assez vraisemblable que les espèces sacrées ne sont pas corrompues dans l'estomac aussi vite qu'on se l'imagine ordinairement et l'on peut s'en rendre compte pour l'espèce du pain plus facilement que pour l'espèce du vin... Capellmann estime qu'il faut une demi-heure au moins pour pouvoir constater la pleine corruption chimique de l'espèce sacrée. Le card. Gasparri rapporte le témoignage de deux médecins qui, ayant soumis la question à un examen attentif, ont tous deux estimé qu'en un estomac sain une demi-heure au moins est requise pour la corruption d'une petite hostie et au moins une heure pour la corruption de la grande hostie que prend le prêtre à la messe... »

Si donc le vin doit exercer une influence de décomposition plus rapide sur l'espèce du pain, peut être cette influence sera-t-elle contrebalancée par la grandeur de l'hostie.

Au fond, la question n'a d'importance que relativement aux grâces sacramentelles produites dans l'âme du communiant d'une manière plus facile par le fait de la permanence des espèces consacrées. Plus longue est cette permanence et plus abondantes seraient, *cœteris paribus*, les grâces accordées. C'est, sous une autre forme, la question autrefois si débattue entre théologiens et qui eut plus d'un écho au concile de Trente : Reçoit-on plus de grâces avec la communion sous les deux espèces qu'avec la communion sous une seule espèce ? Et le concile de répondre avec prudence et sagesse : *quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria defraudari...*

C'est ce que l'*Ami* redira ici : que les espèces disparaissent plus tôt ou plus tard, le communiant n'est privé d'aucune grâce nécessaire au salut.

Q. — Dans tel diocèse, certains dimanches plus importants, les quêtes sont spécialement réservées à telle ou telle œuvre déterminée.

Certains prêtres, sérieux, pensent que le curé pourrait en conscience réserver pour les besoins de l'église la part correspondante à ces besoins.

Ils pensent en particulier que tel prêtre réduit à vivre en partie sur ses ressources personnelles pourrait y suppléer surtout quand cette quête se fait pour le Denier du Culte. *Quid ?*

R. — C'est dans tous les diocèses, cher confrère, et non pas seulement dans le vôtre, que des quêtes sont prescrites par l'Autorité supérieure, épiscopale et même papale, au profit d'œuvres spéciales. Elles sont prescrites généralement aux jours de fêtes, où les fidèles venant à l'église en plus grand nombre, la quête sera plus fructueuse.

L'Autorité qui prescrit ces quêtes en a-t-elle le droit ? Sans aucun doute. Prenons l'évêque, puisque le plus souvent c'est lui qui est en cause. N'a-t-il pas, pour gouverner le diocèse et faire vivre les organismes des œuvres diocésaines, besoin de subsides ? Sans aucun doute. S'il veut donner à ses curés une allocation, si modeste soit elle, ne faut-il pas qu'il trouve de l'argent ? A qui s'adresse tout gardien du bien commun, quel qu'il soit, civil ou ecclésiastique, pour recueillir les subsides nécessaires à l'accomplissement de sa mission ? Il s'adresse à tous ceux qui participent à ce bien commun. L'Etat s'adresse aux citoyens, l'Eglise s'adresse aux fidèles.

Mais il y a une hiérarchie dans le gouvernement des sociétés. Dans la société civile, nous voyons le Gouvernement qui s'occupe des affaires de toute la nation, le Préfet de celles d'un département, le maire de celles d'une commune. Dans l'Eglise, le Pape gouverne toute la chrétienté, l'évêque un diocèse, et le curé une paroisse. Autant d'organismes hiérarchisés tout en ayant une vie propre. Chacun dans sa sphère a donc le droit, fondé sur la nécessité, de réclamer des subsides. Et chacun en demande. Consultez votre bordereau d'impôts : sur la totalité, une part est affectée à votre commune, une autre au département, une autre à l'Etat. Et c'est juste.

Ce qui se passe dans la société civile se passe en substance dans l'Eglise, sous un mode un peu différent, voilà tout. Au lieu de décréter un impôt, on s'adresse à la générosité des fidèles : on les quête. Le pape ordonne une quête dans toute la chrétienté, l'évêque dans tout son diocèse, le curé dans sa paroisse. Sans doute, on aurait pu faire autrement, et, comme dans l'Etat, centraliser toutes les quêtes sans exception, pour en répartir ensuite le total selon un pourcentage fixé : tant au pape pour les besoins de l'Eglise universelle, tant à l'évêque pour les œuvres diocésaines, tant au curé pour la paroisse. Au lieu de cela, on affecte les quêtes d'un dimanche à l'un, d'un autre dimanche à l'autre. La manière est différente, mais le résultat n'est-il pas identique ? Permettez-nous de lui trouver même des avantages. Car il laisse aux fidèles sollicités une plus grande liberté pour donner aux œuvres de leur choix. Tel qui préfère la Propagation de la foi aux Ecoles libres donnera davantage à la première sans négliger la seconde. Quand on s'adresse à la générosité, il faut savoir l'exciter en faisant appel aux sentiments du cœur ; c'est ce que font les Autorités ecclésiastiques.

Bref, les quêtes ordonnées sont légitimes. Le devoir des inférieurs est de se soumettre aux ordres, de les exécuter de la manière prescrite. Le produit de ces quêtes doit être intégralement versé. En retenir quoi que ce soit, en détourner une partie au profit même d'une bonne œuvre, c'est manquer doublement à la justice : envers l'autorité légitime qui a prescrit la quête, et envers les fidèles donateurs. Car ceux-ci ont donné pour l'œuvre annoncée, et pas pour une autre. S'ils savaient que leur offrande n'est pas appliquée selon leur intention, ils seraient *rationabiliter inviti.*

Tombe alors d'elle-même l'objection du curé de paroisse s'écriant : « On m'a pris ma meilleure quête, celle du jour de Pâques ! » On ne lui a rien pris du tout. L'Autorité supérieure a prélevé ce qu'elle était en droit de prélever, et les fidèles avaient également le droit de la favoriser à leur